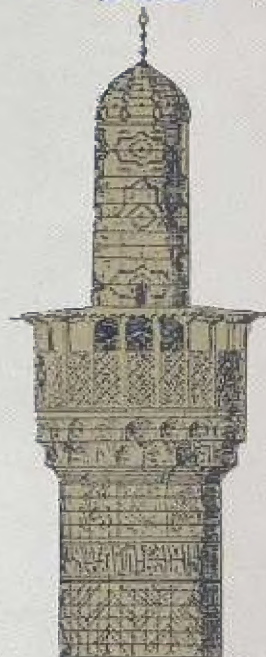


د. محمد عمارة

الأصولية بين الغزو والإسلام



دار الشروق

عالم المؤمن

الأصولية
بين الغرب والإسلام

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دارالشروق

أسسها محمد المصطفى عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع مبيوبة المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص. ب. : ٣٣ الليتوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص. ب. : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

د. محمد عمار

الأصولية بين الغزو والإسلام

دار الشروق

تمهيد عن المصطلح بين الغرب والإسلام

« الأصولية » : Fundamentalism بالمعنى الذى شاع مضمونه فى أوساطنا الإعلامية والثقافية والسياسية المعاصرة - هو مصطلح غربى النشأة، غربى المضمون . ولأصله العربى ومعانيه الإسلامية، مضامين ومفاهيم أخرى مغايرة لمضامينه الغربية، التى يقصد إليها الآن متداولوه .

وهذا الاختلاف فى المضامين والمفاهيم، مع الاتحاد فى المصطلح - الوعاء - أمر شائع فى العديد من المصطلحات التى يتداولها العرب والمسلمون ، ويتداولها الغرب ، مع تغاير مضامينها فى كل حضارة . وهو أمر يحدث الكثير من اللبس والخلط فى حياتنا الثقافية والسياسية والإعلامية المعاصرة، التى خلطت فيها وسائل الاتصال مصطلحات كثيرة، اتحدت فى اللفظ مع اختلافها فى المضامين والخلفيات والإحياءات .

فمصطلح « اليسار » - مثلاً - يرمز ، فى الفكر الغربى ، للأجواء والفقراء وأهل الفاقة والحاجة، بينما يدل ، فى المفاهيم العربية والإسلامية ، على أهل الغنى واليسر والنعيم ! ..

ومصطلح « اليمين » - مثلاً - يدل ، فى الفكر الغربى ، على أهل

التخلف والرجعية والجمود . . بينما هو يعنى ، فى فكر العربية والإسلام ، أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، فأقبلوا على بارئهم ، يوم الحساب ، يتناولون صحائف كتاب أعمالهم الطيبة باليمين ، أى القوة والثبات والاطمئنان! . .

ولذلك ، كان الإمام عبد الحميد بن باديس [١٣٠٧-١٣٥٩هـ ، ١٨٨٩-١٩٤٠م] يدعو الله ، سبحانه وتعالى ، فيقول : «اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، واجعلنى فى الآخرة من أهل اليمين»!! - بالمفهوم الإسلامى ، طبعاً ، وليس بمفهوم الغربيين! . .

والأصولية ، فى المحيط الغربى ، هى ، فى الأصل والأساس ، حركة بروتستنتية التوجه ، أمريكية النشأة ، انطلقت ، فى القرن التاسع عشر الميلادى ، من صفوف حركة أوسع ، هى «الحركة الألفية» ، التى كانت تؤمن بالعودة المادية والجسدية للمسيح ، عليه السلام ، ثانية إلى هذا العالم ، ليحكمه ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب .

والموقف الفكرى الذى ميّز ويميّز هذه الأصولية ، هو : «التفسير الحرفى للإنجيل وكل النصوص الدينية المورثة ، والرفض الكامل لأى لون من ألوان التأويل لأى نص من هذه النصوص» - [حتى ولو كانت ، كما هو حال الكثير منها ، مجازات روحية ورموزاً صوفية] - ومعاداة الدراسات النقدية التى كتبت للإنجيل والكتاب المقدس . . وانطلاقاً من التفسير الحرفى للإنجيل ، قال الأصوليون البروتستانت بالعودة الجسدية للمسيح ، ليحكم العالم ألف عام سعيدة ، لأنهم فسروا «رؤيا يوحنا» - [سفر الرؤيا ٢٠-١-١٠] - تفسيراً حرفياً .

وعندما أصبحت الأصولية مذهباً مستقلاً بذاته ، فى بداية القرن العشرين ، تبلورت لها ، عبر مؤتمراتها ، ومن خلال مؤسساتها وكتابات

قساوستها، مقولات تنطلق من التفسير الحرفي للإنجيل، داعية إلى مخاصمة الواقع، ورفض التطور، ومعاداة المجتمعات العلمانية، بخيرها وشرها على السواء... فهم - مثلاً - يدعون التلقى المباشر عن الله، ويتوجهون إلى العزلة عن الحياة الاجتماعية، ويرفضون التفاعل مع الواقع، ويعادون العقل والتفكير العلمي، والمبتكرات العلمية، فيهجرون الجامعات، ويقيمون لتعليمهم مؤسسات خاصة. وهم يرفضون إيجابيات الحياة العلمانية، ومن باب أولى سلبياتها، من الإجهاض وتحديد النسل إلى الشذوذ الجنسي والدعوات المدافعة عن «حقوق» أهله، ومن المسكرات والتدخين والرقص إلى الاشتراكية.

ولقد شهدت الحركة الأصولية، في العقود الأولى من القرن العشرين، عدداً من المؤتمرات التي أفضت إلى عدد من المنظمات، كان من أبرزها - في أمريكا - : «جمعية الكتاب المقدس» سنة ١٩٠٢م. وهي التي أصدرت اثنتي عشرة نشرة بعنوان : «الأصول» Fundamentals، دفاعاً عن التفسير الحرفي للإنجيل، وهجوماً على نقده أو تأويله... و«المؤسسة العالمية للأصوليين المسيحيين» سنة ١٩١٩م... و«الاتحاد الوطني للأصوليين».

تلك هي «الأصولية»، في الاصطلاح الغربي، وبالمفهوم النصراني^(١).



أما في المنظار العربي والمفهوم الإسلامي، فإننا لا نجد في معاجمنا القديمة - لغوية كانت أو كشافات للمصطلحات - ذكراً لهذه النسبة -

(١) انظر : دائرة المعارف البريطانية . مصطلح Fundamentalism .

«الأصولية» - وإنما نجد الجذر اللغوي - «الأصل» - بمعنى : أسفل الشيء، والحسب، وجمعه: أصول، وفي القرآن الكريم: ﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله﴾^(١). ورجل أصيل: له أصل، ومتمكن في أصله، وثابت الرأي عاقل، ورأى أصيل: له أصل، ومجد أصيل: أي ذو أصالة، والأصل، كذلك؛ القرار: ﴿إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم﴾^(٢)، والجذر: ﴿الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾^(٣)؟ والأصلي: يقابل الفرعى، أو الزائد، أو الاحتياطي، أو المُقلد.

ويطلق الأصل على القانون والقاعدة المناسبة المنطقية على الجزئيات، وعلى الحالة القديمة، كما في قول علماء أصول الفقه: الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، والأصول: المبادئ المُسَلَّمة.

وعند علماء «الأصول» يطلق الأصل على معان، أحدها: الدليل، يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، وثانيها: القاعدة الكلية، وثالثها: الراجع، أي الأوَّلَى والأخرَى^(٤).

ولقد تبلورت في الحضارة الإسلامية علوم «أصول الدين» - وهو علم الكلام - التوحيد - الفقه الأكبر - و«أصول الفقه» - وهو العلم بالقواعد

(١) الحشر: ٥. (٢) الصافات: ٦٤. (٣) إبراهيم: ٢٤.

(٤) انظر - على سبيل المثال: - ابن منظور: [لسان العرب] طبعة دار المعارف، القاهرة، والتهانوي: [كشف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند، سنة ١٨٩١ م، وأبو اليقظة [الكليات] تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري. طبعة دمشق، سنة ١٩٨٢ م. و[المعجم الكبير] - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٠ م. و[معجم ألفاظ القرآن الكريم] - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

المذهب، إزاء النصوص الإسلامية المقدسة هو ذات موقف ذلك التيار الأصولي النصراني من الإنجيل والكتاب المقدس؟. الأمر الذي يبرر القول بوجود «أصولية إسلامية»، بهذا المعنى «الغربي - السلبى»، لمصطلح «الأصولية»؟.

إن حقيقة الجواب عن هذا السؤال هى النفى القاطع والأكيد. فكل تيارات الفكر الإسلامى القديمة - سواء القلة من «أهل الأثر» و«أصحاب الحديث» و«الظاهرية».. أو الكثيرة الغالبة من «أهل الرأى» - قد قبلوا بالمجاز و«التأويل» لطائفة كبيرة من النصوص المقدسة. . . بيكاد الإجماع أن يعتقد على أن ما لا يقبل التأويل من النصوص، وهو الذى يسمى فى الاصطلاح الأصولى «نصا» هو القلة، بينما الكثرة فى النصوص هى مما فيها للرأى والتأويل والاجتهاد مجال. . . ولقد كان التمايز والاختلاف بين هذه التيارات الفكرية الإسلامية، هى فى الاقتصاد فى التأويل، أو التوسط إزاءه، أو التوغل فيه. ولم يرفضه، بإطلاق، مذاهب الإسلام.

وإذا كان «التأويل» - فى تعريف ابن رشد [٥٢٠ - ٥٩٥ هـ، ١١٢٦ - ١١٩٨ م] - «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعبادة لسان العرب فى التَّجَوُّز، من تسمية الشيء: بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عُدَّت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»^(١). . . فإن حجة الإسلام الغزالى [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ، ١٠٥٨ - ١١١١ م]، قد مد أفاق التأويل المقبول إلى خمس مراتب لوجود الشيء الذى جاء به النص،

(١) [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص ٣٢. دراسة وتحقيق:

د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٣ م.

تدخل هذه المراتب التأويلية بصاحبها إلى نطاق التصديق والإيمان، وتدفع عنه تهمة التكذيب والزندقة . وهذه المراتب هي :

١- **الوجود الذاتي** : وهو الوجود الحقيقي ، الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكا .

٢- **والوجود الحسى** : الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين ، مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجودا فى الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ، بل كما يشاهد المريض المتيقظ .

٣- **والوجود الخيالى** : الذى يخترعه الخيال لصور المحسوسات إذا غابت عن الحس ، فهو موجود فى الدماغ لا فى الخارج .

٤- **والوجود العقلى** : فيما له روح وحقيقة ومعنى . . كاليد ، مثلا ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، وهى القدرة على البطش - التى هى « اليد العقلية » .

٥- **والوجود الشبهى** : وهو ألا يكون نفس الشئ موجودا ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه ، وصفة من صفاته .

فكل من نزل قولا من أقوال النبوة ، ونصا من النصوص المقدسة ، على درجة من هذه الدرجات ، فهو من المصدقين ؛ لأن التكذيب : هو نفى جميع هذه المعانى الواردة فى هذه المراتب ، والادعاء بأن ما أخبرت به النصوص هو كذب محض وتلبيس . وذلك هو الكفر والزندقة ، « ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل » . .

ثم يؤكد حجة الإسلام الغزالي أن كل مذاهب الإسلام قد لجأت إلى التأويل، «فما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل... وأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤١هـ، ٧٨٠-٨٥٥م]. سمعت الشقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إنه صرح بتأويل ثلاثة أحاديث، منها ما هو أبعد وجوه التأويل... وإنما اقتصر على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي... والأشعرية والمعتزلة، لزيادة بحثهما، تجاوزوا إلى تأويل ظواهر كثيرة... والأشعرية أولوا أكثر الظواهر في أمور الآخرة، إلا سيرا. والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويل...»^(١) فليس، إذاً، بين مذاهب الإسلام القديمة من وقف تماماً ودائماً عند حرفية النصوص، رافضاً أي تأويل، حتى يمكن إطلاق مصطلح «الأصولية»، بالعفهوم الغربي، عليه.

ولأن «معاصرتنا - الإسلامية» قد تميزت بتميز «أصالتنا - الإسلامية»، فلقد خلت تيارات فكرنا الإسلامي، الحديث والمعاصر، من تيار يماثل - في الموقف من المجاز والتأويل والتفسير الحرفي للنصوص - «أصولية الغرب النصرانية».

فالإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] يجعل «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض «أصلاً من أصول الإسلام... ويقول: لقد «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل... وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه. والطريق الثانية:

(١) [فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة]، ص ٤-١٠. طبعة القاهرة، سنة ١٩٠٧م.

تأويله، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

وبهذا الأصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي، صلى الله عليه وسلم، مهَّدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد. (١)

وهذا مذهب أبعد ما يكون عن «الأصولية» بالمعنى الغربي لمصطلحها.

ولما كان الشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ، ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م] قد مثَّل حلقة الوصل بين محمد عبده وبين الشيخ حسن البنا [١٣٢٤ - ١٣٦٨ هـ، ١٩٠٦ - ١٩٤٩ م]، حتى لقد جعل حسن البنا من كتاب محمد عبده، الذي ورد فيه النص الذي أوردناه - وهو كتاب [الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية] واحدا من مواد الشقيف في «جماعة الإخوان المسلمين». فلقد وجدنا هذا الموقف من علاقة العقل بالثقل هو موقف المرشد العام للإخوان. فهو يصف جماعته بأنها «دعوة من الدعوات التجديدية لحياة الأمم والشعوب» (٢). وينفى إمكانية اختلاف «النظر الشرعي والنظر العقلي في القطعي» [من الأدلة] - فلن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة. ويؤوِّل الظني منها ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين، فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار، فلقد جاء الإسلام الحنيف بفصل القضية

(١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده]، ج٣ ص ٣٠١، ٣٠٢ دراسة وتحقيق د. محمد عبارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٣ م.

(٢) [مجموعة رسائل الإمام الشهيد] - رسالة «دعوتنا في طور جديد» ص ١٢٢. طبعة القاهرة. دار الشهاب. بدون تاريخ

فصلاً حقاً، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل . فيألى هذا اللون من التفكير الذى يجمع بين العقليتين : الغيبية والعلمية، ندعو الناس . . .^(١).

وهو موقف لا أثر فيه لمضمون «الأصولية»، كما عرفه النصارى الغربيون .

بل إن بعض الكتاب الغربيين، الذين أطلقوا مصطلح «الأصولية» على الصحوة الإسلامية المعاصرة، نراهم - وهم يتحدثون عن علاقة هذه الصحوة بـ «الماضى» الإسلامى - يجعلون موقفها هذا من «الماضى» والتراث على العكس من موقف الأصوليين الغربيين من ماضيهم وتراثهم النصرانى . فعلى حين تنسحب «الأصولية»، بمعناها الغربى، إلى الماضى، مخاصمة الحاضر والمستقبل، نجد الصحوة الإسلامية المعاصرة - بشهادة هؤلاء الكتاب الغربيين - تتخذ من العلاقة بالماضى ومن النظر إليه ومن علاقته بالمستقبل موقفاً مختلفاً . فهى تريد «بعث الماضى» لا على النحو الذى تفعله التيارات الجامدة و «المحافظة»، وإنما بعثاً ينظر إلى هذا الماضى، ليتخذ منه «هداية للمستقبل»، الأمر الذى يجعل أهل هذه الصحوة - ينظر هؤلاء الكتاب - «ثواراً . . . وليسوا محافظين» . . .

ومن أصحاب هذه الرؤية وهذا التقسيم للصحوة الإسلامية المعاصرة، الرئيس الأمريكى الأسبق «ريتشارد نيكسون» الذى يقول عنها فى كتابه [الفرصة السانحة Seize the moment] : «إنهم هم الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب، وهم مصممون على

(١) المرجع السابق . «رسالة التعاليم»، ص ٢٧١، ورسالة «دعوتنا فى طور جديد»، ص ١١٠-١١٢.

استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضي ، ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، وينادون بأن الإسلام دين ودولة . وبالرغم من أنهم ينظرون إلى الماضي ، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل ، فهم ليسوا محافظين ولكنهم ثوار . . .^(١)

بل إن عددا كبيرا من المستشرقين المعاصرين - وبخاصة الخبراء منهم في الفكر الإسلامي ، والأكثر التزاما بمعايير « الفكر » المتميزة عن « لغة الإعلام » - يرفضون صراحة إطلاق مصطلح « الأصولية » على ظاهرة الإحياء الإسلامي واليقظة الإسلامية الحديثة والمعاصرة . . . وبلسان هؤلاء ، يقول المستشرق الفرنسي الأشهر ، « جاك بيرك » : « أنا أرفض تعبير الأصولية ، لأنه أت من النزاعات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية . هناك مسلمون (العامة) وهناك الإسلاميون ، الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشكلات الحياة اليومية ، وقدرته على بناء دولة ومؤسسات . وهؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام فقط ، هذه أطروحة من نسميهم الإسلاميين . إنها حركات تسعى إلى تقريب العالم العربي من منابعه . . . ولديهم خطابات تجعلهم مختلفين بعضهم عن بعض ، لكنهم يلتقون في الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول ، وبخاصة القرآن ، ويدعون إلى إعادة تأصيل القرآن باعتباره قادرا على تقديم الحلول للمشكلات التي يطرحها العالم المعاصر . يطرحون ذلك في مواجهة المجتمعات التي وضعت نفسها منذ مائة سنة في مدرسة الغرب ، ولم تحقق النجاحات المطلوبة . . . »

ومع « جاك بيرك » في رفض إطلاق مصطلح « الأصولية » - ذي المضامين الغربية السلبية - على « الظاهرة الإسلامية » المعاصرة ، يقف

(١) نيكسون [الفرصة السائحة] ص ١٤٠ ، ١٤١ . ترجمة أحمد صدقي مراد . طبعة القاهرة

سنة ١٩٩٢ م .

العديد من كبار المستشرقين . . منهم المستشرق الأمريكي « روجر أرين » ، والمستشركة الإسبانية « كارمن رويث » . . والمستشرق الروسي « فيتالي ناعومكين » . . والمستشرقان الإنجليزيان « هومي بابا » و « روبن أوستل » . . إلخ . . إلخ ^(١) . .



وهكذا، نجد اختلافاً بيننا، قد يبلغ حد التضاد، بين مفهوم ومضمون مصطلح « الأصولية »، كما عرفته النصرانية الغربية، وبين مفهوم هذا المصطلح في تراثنا الإسلامي، ولدى تياراتنا الفكرية، القديم منها والحديث والمعاصر . .

فالأصوليون في الغرب: هم أهل الجمود والتقليد، الذين يخاضمون العقل والمعجاز والتأويل والقياس، وينسحبون من العصر، فيقفون عند التفسير الحرفي للنصوص . .

بينما الأصوليون في الحضارة الإسلامية: هم علماء أصول الفقه - الذين يمثلون قطاعاً من أبرز قطاعات إسهام المسلمين في الدراسات العقلية - أي هم أهل الاستنباط والاستدلال والاجتهاد والتجديد . .

الأمر الذي يجعل من هذا المصطلح - « الأصولية » - نموذجاً من نماذج الخلط الفكري الناشئ عن عدم التمييز بين المفاهيم المختلفة - وأحياناً المتضادة - التي تضعها الحضارات المختلفة في وعاء المصطلح الواحد المتداول بين أبناء هذه الحضارات .

(١) انظر: « ملف مجلة [الوسط] - اللندنية - عن رأى الاستشراق في الحركات الإسلامية - الأعداد من ٩٦ حتى ١٠٢ الصادرة من ٢٩/١١/١٩٩٣ م وحتى ١٩٩٤/١/١٠ م .

خُطَطُ الأُورَاقِ

بَيْنَ الأُصُولِيِّينَ .. والإِسْلَامِيِّينَ

لقد غمرت الفرحة قلوب كل المسلمين ، عندما أعلن الفيلسوف الفرنسي البارز « روجيه جارودي » بعد رحلة فكرية شاقة - أن الله قد هداه إلى الإسلام . . ولا يزال العقل الإسلامي الواعي والقلب المسلم الطيب يعلقان الآمال الكبار على هذا الفيلسوف في الدفاع عن القضايا العادلة لأمتنا في الساحات الغربية ، التي يجيد كثيرا امتلاك مفاتيح عقلها ووجدانها ، ومعرفة دروبها الثقافية والإعلامية . .

ولقد سمعنا - والله أعلم - أن المستشرق الفرنسي « جاك بيرك » قد أصابته الصدمة عندما سمع نبأ إسلام جارودي ، فقال « هذا يوم أسود » !! . .

ومع ذلك - بل ولذلك - يحار المرء من إنصاف « جاك بيرك » للظاهرة الإسلامية ، ومن رفضه إطلاق مصطلح « الأصولية » - ذي المضمون الغربي السلبي - عليها . . في الوقت الذي خرج علينا جارودي بكتابه [الأصوليات المعاصرة : أسبابها ومظاهرها] ، ذلك الذي صب فيه جام الغضب على مجمل تيارات وحركات المد الإسلامي المعاصر ، معتبرا إياها « سرطانات أصولية . . وثورة ضد الحضارة . . وفرحة أكلة تهتد الحضارة بكاملها . . » !! . .

يحار المرء من موقف جارودي هذا، وخاصة عندما يقارنه بموقف
جاك بيرك . . . وتتجاذب المسالك والدروب الباحث عن السبب وعن
الجواب! . . .

فهل هو رصيد جاك بيرك من العلم والخبرة بالفكر الإسلامي وواقع
المسلمين، وتاريخه الطويل في معاشة هذا الواقع . . . في مقابل
«حادثة» و«قلة» رصيد جارودي وعلمه وخبرته واهتماماته في هذه
الميادين؟ .

وهل هو المنهج الماركسي في التحليل لظواهر، الذي لا يزال
ملحوظا في كتابات جارودي - السياسية منها بالذات - هو الذي يجعله
في قضايا «القلب» مريدا لشيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي
[٥٦٠ - ٦٣٨ هـ، ١١٦٥ - ١٢٤٠ م] . . . وفي قضايا «العقل»
والسياسة، والحركات السياسية، والمصراعات الحضارية،
متأثرا بالمنطق الماركسي «في التقييم والتحليل» . . .

لا نريد أن نستبق، فنقدم الإجابة على الدراسة! . . . بل إننا نؤثر أن
ندع الإجابة لاستنتاج القارئ لصفحات هذه الدراسة، التي تعرض لآراء
جارودي في «الأصولية» . . . والشرعية الإسلامية . . . والفقه الإسلامي . . .
وفي الظاهرة الإسلامية المعاصرة بوجه عام . . . فالهدف ليس
تسطير «الأحكام» و«التتائج» بقدر ما هو «الحوار»، الذي يراه
جارودي - ونحن معه - البديل «للتدمير المتبادل» الذي يهدد الواقع
الإنساني الذي نعيش فيه! . . .

التعريفات الغربية للأصولية :

لقد وقف جارودي . . . في التعريف بالأصولية، عند القواميس الغربية،

بل والفرنسية ، وحدها . . ثم انطلق من هذه التعريفات ، ليتحدث عن جميع الحركات العقائدية ، من متخلف المذاهب والديانات والحضارات ، واضعاً إياها جميعاً في « قفص » هذه التعريفات التي لم ير سواها! . .

فالأصولية - عنده - « يعرفها قاموس لاروس الصغير ، سنة ١٩٦٦ م ، بكيفية عامة جداً : « موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة . . » .

« أما لاروس الكبير ، فيطبقها سنة ١٩٧٩ م على الكاثوليكية وحدها » استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكين الذين يكرهون التكييف مع ظروف الحياة الحديثة . . » .

« وفي لاروس الكبير ، سنة ١٩٨٤ م ، : « الأصولية : موقف جمود وتصلب ، معارض لكل نمو أو لكل تطور . . مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي . . » .

« وفي لاروس سنة ١٩٨٧ م : « موقف بعض الكاثوليكين الذين يرفضون كل تطور ، عندما يعلنون انتسابهم إلى التراث »^(١) . .

هكذا وقف جارودي ، في تعريف الأصولية ، عند قاموس واحد . . هو قاموس فرنسي . . وعند تعريف هذا القاموس للأصولية الكاثوليكية وحدها . . ثم - لا ندري كيف - انطلق ليعمم هذا التعريف على كل الحركات العقائدية من كل المذاهب والديانات والحضارات! . . فقال

(١) جارودي : [الأصوليات المعاصرة] ، ص ١٣ - طبعة دار عالم الفين . باريس ، سنة ١٩٩٢ م . ترجمة : د . خليل أحمد خليل . والكتاب فرغ جارودي من تأليفه في ١٥ - ٩ - ١٩٩١ م .

عنها : « إن الأصوليات ، كل الأصوليات ، سواء أكانت تقنوقراطية أم ستالينية ، مسيحية ، يهودية أم إسلامية ، تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل . . . فهى مذاهب متعصبة ، متعلقة على نفسها ، وبالتالي متجهة نحو المصادمة . . . إنها السرطانات الأصولية . . . والقرحة الروحية الآكلة ، التى تهدد الحضارة بكاملها »^(١) !

وفى إطلاق وتعميم - على كل سياسة ، وعلى أى دين - يحكم جارودى بأن « تسييس الدين » يعنى « تقديس السياسة » ، « هما من مزايا الأصولية »^(٢) . . .

وبعد إيراد التعريفات الفرنسية - وتعريفات قاموس لاروس وحدها - يستخلص جارودى ما رآه « المكونات الأساسية للأصولية » ، وهى :

« أولا : الجمودية ، « رفض التكيف » ، « جمود معارض لكل نمو ، لكل تطور » .

وثانيا : العودة إلى الماضى ، والانتساب إلى « التراث (المحافظة) » .

وثالثا : عدم التسامح ، الانغلاق ، التحجر المذهبى : « تصلب » ، « كفاح » ، « عناد » .

حرفيا ، يمكن للأصولية على هذا النحو أن تضع نفسها كجمودية فى مواجهة التطور ، كتراث فى مواجهة الحداثة ، كتحجر مذهبى فى مواجهة الحياد . بكلمة يمكن للأصولية أن تكون نقيض « العلمانية »^(٣) !

وأمام هذا التعميم والإطلاق لتعريف فرنسى للأصولية الكاثوليكية ،

(١) المرجع السابق . ص ١١٧ ، ١٢ .

(٢) المرجع السابق . ص ٧٢ .

(٣) المرجع السابق . ص ١٣ .

على كل الحركات الغفائية، على امتداد تاريخ البشرية وجغرافية الكرة الأرضية. . يمكن للمرء أن يتساءل :

إذا كان الانتساب إلى التراث الدينى أصولية وجموداً، لأنه نقيض للعلمانية. . أفلا يكون الانتساب العلمانى إلى التراث اللادينى - والإغريقى منه خاصة - أصولية وجموداً، لأنه نقيض الإسلامى، الأحدث من الإغريقى؟؟ .

وهل تكون الديمقراطية - وهى انتساب إلى التراث الأثينى اليونانى، الأقدم من المسيحية ومن الإسلام - أصولية وجموداً فى مواجهة الحداثة والحديث والأحدث - وهو تدين السياسة فى الشورى الإسلامية - الذى يمثل « حداثة » بالقياس إلى التراث الأثينى؟؟ .

إن جارودى يعتبر « الطريقة » - الطرق الصوفية، [التي ترجمت خطأ فى كتابه بـ « المرابطين »] - إبان الاستعمار الفرنسى للجزائر - يعتبرهم « العناصر الأكثر تأخر وأصولية » . . على حين يعتبر « ابن باديس » و« الإبراهيمى » - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - « العلماء المتقدمين » . الذين كانوا يعلمون إسلاماً مفتوحاً، علبياً لحاجات عصرنا . . .

بينما حقيقة الغريقين - « الطريقة - المتصوفة » . . و« جمعية العلماء » - ملتزمون بالتراث، الذى يرى جارودى فى الالتزام به أصولية وجمودية مردولة . . لقد كان تراث « جمعية العلماء » سلفياً، ينفر منه جارودى . . وكان تراث « الطريقة » صوفياً، وهو الذى أعجب به جارودى كل الإعجاب . . بل وكانت « جمعية العلماء » ترى الإسلام ديناً ودولة، أى أنها كانت « تسييس الدين، وتدين السياسة »، فهى، إذن، ضد العلمانية، التى هى نقيض الأصولية المردولة عند جارودى

.. بينما كان « الطريقة » المتصوفة ، بتأييدهم العلمانية الاستعمارية ، وإهمالهم تدبير الاجتماع بالدين ، وضبط دنيا المسلمين بالشريعة الإسلامية ، ووقوفهم - كالكنيسة - عند خلاص الروح ، كانوا أقرب إلى العلمانية ، التي يزيها جارودي ..

فهل يكون المخرج من هذا « اللامنطق » ، هو أن نقول : إن الأمر والمعياري ليس مطلق الارتباط بالتراث ، وليس مطلق التراث ، إذا نحن بحثنا عن معايير « الجمود » و « التجديد » ؟ .

فليس هناك إنسان ولا مذهب ولا دعوة ولا حركة بدون « سلف » ، وبدون « تراث » .. ومعايير التمايز هي :
- أي لون من التراث ؟ .

- وكيف تتعامل مع هذا التراث ؟ .

أما أن يكون تراث الكاثوليكية - بنظر قاموس لاروس ، وجارودي - رجعيًا .. فيصبح الالتزام به « جمودًا » .. فتلك « حالة » تدرس في نطاقها .. ولا يجوز الانطلاق منها لتعميمها على كل الموارد ، وجميع مناهج التعامل مع كل الموارد ، في كل الحضارات والمذاهب والديانات ! ..

الأصوليات الغربية :

تحدث جارودي - عندما عرض للأصوليات الغربية - عن « الأصولية العلموية » - نسبة إلى العلم ..
و « الأصولية الستائنية » .. و « الأصولية الفاتيكانية » -
الكاثوليكية ..

وفي تعريفه « للأصولية العلموية » قال : إنها التي « استندت إلى التصور الماضوي ، الميت ، للعلم . . . عندما قالت إن « العلم » يمكنه حل المسائل كلها ، وإن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه ، هو شيء غير موجود .

إن هذه الوضعية الحصرية ، تستبعد أرفع أبعاد الحياة : الحب ، الإبداع الفني ، الإيمان . . . إنها أصولية علموية منحطة ، صارت شكلا من الشعوذة ، وبالحرى شكلا من أصولية توتاليتارية ^(١) ، قائمة على المصادرة لما عدا العلم . . . ^(٢)

ومع اتفاقنا مع جارودي على نقد « الوضعية » الغربية ، التي حصرت المعرفة والفكر الإنساني في الظواهر الواقعية المحسوسة ، وحصرت سبل هذه المعرفة في التجربة الحسية والبراهين العقلية ، رافضة اعتبار الدين والإيمان الديني والوحي الإلهي والوجدان والقلب من مصادر المعرفة وسبلها ^(٣) . . .

مع اتفاقنا مع جارودي في رفض هذه « العلموية - الوضعية » . . . فإننا نسأله ، وهو الذي سبق وأوجز تعريف الأصوليات المردولة بأنها « نقيض العلمانية » :

- أليست هذه « العلموية - الوضعية » هي فلسفة العلمانية ، وأساسها ومنطلقها ؟! . فحصر المعرفة في علم الواقع وحقائق عالم الشهادة ، وجعل العالم مكتفيا بذاته ، والعقل والتجربة غنيين ومستغنيين عن

(١) أي الشمولية ، بالمعنى الديكتاتوري .

(٢) [الأصوليات المعاصرة] ، ص ٢٤ .

(٣) انظر : [القاموس الفلسفي] - وضع مجمع اللغة العربية - مادة « وضعية » - طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٩ م .

الإيمان والوجدان والأدلة العقلية التي جاء بها الوحي الإلهي، هو جوهر العلمانية وأساسها الذي جعلها تستبعد الإيمان الديني والشرعية السماوية من معايير ضبط وحكم وتدير العمران الإنساني للعالم. . . بذلك يشهد أسقف كانتربري - د. جورج كاري - عندما يقول: «إننا نشترك في الوقوف ضد العلمانية، كنظام لتفسير الحياة والمعرفة والحضارة بدون أى إشارة إلى ما هو بعد هذه الحياة. فنحن نرفض تلك النظريات التي تفسر البشرية والحضارة كنظام فكري قائم بذاته لا يعترف بالغيبات»^(١).

فكيف تكون الأصولية المردولة هي رفض العلمانية؟ . . وفي ذات الوقت تكون «العلموية - الوضعية» - التي هي أساس العلمانية وفلسفتها - «أصولية منحطة»!!؟

وإذا كانت العلمانية ثمرة من ثمار النهضة الأوروبية، فرضتها الإمبريالية الأوروبية فيما فرضت على الأمم والشعوب في العصر الاستعماري - وجارودي عدو للإمبريالية، ولفرضها النموذج الغربي بدلا من خصوصياتنا الثقافية والحضارية - فكيف تكون هذه العلمانية، مرة: هي ما عدا الأصولية المردولة؟ . . ومرة: هي الأصولية العلموية الوضعية المنحطة!! . .

إنه التناقض الواضح، الذي يتطلب التفسير والحل من فيلسوفنا جارودي. . .



وغير «الأصولية العلموية - الوضعية» . . تحدثت جارودي - في

(١) مقال: «التحديات التي تواجه الحوار المسيحي - الإسلامي»، جريدة «الشعب» - القاهرة - عدد ٢٩٥٠ - ١٢ - ١٩٩٥ م.

عبره للأصوليات الغربية - عن « الأصولية الستالينية » نسبة إلى « جوزيف ستالين » [١٨٧٩ - ١٩٥٣ م] - وفي حديثه هذا اعتبر اللينينية - نسبة إلى « لينين » [١٨٧٠ - ١٩٢٤ م] - والستالينية « أصولية جمودية » لأن :

١ - ثورتها لم تندلع ولم تتطور في الظروف المطابقة لفرضية ماركس [١٨١٧ - ١٨٨٣ م] ، التي قالت بثورة البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتقدمة في التصنيع ، وليس في المجتمعات الزراعية ، المتخلفة رأسماليا وصناعيا ، مثل روسيا . . « وكان لينين يعي تماما هذا الابتعاد عن الترسيم الماركسية . . ولقد قلب المخطط الثوري الذي تصوره ماركس » . .

٢ - وفي اللينينية - والستالينية « كان الإيمان يعتبر كـ « أيديولوجيا » إذعان ، وكان الإلحاد يعتبر بمثابة دين دولة . . على حين كان ماركس - في [مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيجل] - وهو يوضح « روح التحالف المقدس » الموجه ضد الشعوب ، بوصف « أفيون الشعب » ، يرى أن الدين هو « تعبير عن الحزن الإنساني العميق ، واعتراض على هذا الحزن أيضا . . » . . فأنحرفت الأصولية الستالينية بموقف ماركس من الدين ؛ فبدلا من النظر إليه « كتعبير عن الحزن الإنساني العميق ، واعتراض على هذا الحزن » ، رأت « أيديولوجيا إذعان » ؛ فأحلت الإلحاد محله كدين للدولة . .

٣ - « إن فكر ماركس هو فلسفة نقدية . . وتصوره للاشتراكية قائم على فلسفة ناقدة للمعرفة . . ومادية ماركس التاريخية . . قد شككت تقدما حاسما في البحث الرامي إلى التحصن في مواجهة الزعم القائل إن

الأفكار هي محرك التاريخ . . . » فالتحريف الأصولي - الستالينية - قد حول ماركسية ماركس إلى عكسها . . .^(١)

ونحن نسأل جارودي - المنحاز ، حتى بعد إسلامه ، لماركس وماديته ، واختزاله للدين كمجرد تعبير عن الحزن الإنساني !! - نسأله :

- هل تجاوزت اللينينية والستالينية ماركس - القائل بالمادية ، التي ترى أن تحريك الأفكار للتاريخ هو مجرد وهم ، وأن الدين هو مجرد تعبير بشري عن الحزن الإنساني ؟ . . هل تجاوزت « الأصولية الستالينية » هذه المادية الماركسية ، عندما نظرت للدين كأيدولوجيا إذعان ؟ . . وعندما سعت إلى إحلال الإلحاد المادي محل الدين ؟ . . ؟

- وإذا اعتبر جارودي اللينينية - التي قدمت نفسها كتطوير وتحديث للماركسية ، وتكيف لها في الواقع الروسي المتميز والجديد . . إذا اعتبر جارودي اللينينية ، لذلك ، « أصولية جمودية » . . أفلا يجوز تصنيفه هو - [جارودي] - من باب أولى - « أصوليا » ، عندما يقف عند « تراث ماركس » بل « وتراث ماركس الشاب » لا يتجاوزه ، ولا يحدثه ، ولا يكييفه مع الواقع الجديد . . وهو - [جارودي] - القائل عن الأصولية : إنها « جمودية في مواجهة التطور ، وتراث في مواجهة الحداثة » . . وعودة إلى الماضي ، وانتساب إلى التراث^(٢) ؟ !

إن جارودي ، الذي جعل للوضعية الغربية أصوليتها . . وللينينية والستالينية أصوليتها . . وللمسيحية أصوليتها الفاتيكانية . . وللإسلام خمس أصوليات !! . . قد جعل لنفسه ، دون أن يدري ، أصولية ماركسية ، التزمت التراث الأقدم لماركس ، ورفضت تحديث وتطوير

(١) [الأصوليات المعاصرة] ص ٢٦ - ٣٥ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٣ .

وتكليف الدينونة الستالينية لهذا التراث!!... وهو، في أصوليته الماركسية هذه، لا يرفض مادية ماركس، التي رأت في «تحريك الأفكار للتاريخ» وهما، فسعت إلى تحصين الفكر ضد هذا الوهم بالمادية التاريخية!!... ولا يرفض، كذلك، جعل ماركس للدين - الذي يراه المؤمنون «وضعا إلهيا» نزل به الوحي على الرسل والأنبياء - مجرد «تعبير عن الحزن الإنساني العميق»، وهو فكر «وضعي - مادي»، يجعل الدين إفرازا بشريا، وليس وحيا إلهيا -..

كما يجعل جارودي - في أصوليته الماركسية هذه - فشل المنظومة الشيوعية وأحزابها ونظمها، فشلا للينينية والستالينية، وليس فشلا للماركسية ذاتها!!..



ومن عجب، أن جارودي، الذي سلفه وأدان الأصولية الفاتيكانية - الكاثوليكية - بل وأعطى الهجوم عليها في كتابه مساحة لم يعطها لأي من الأصوليات الأخرى التي تحدث عنها^(١). لم يلتفت إطلاقا إلى «الأصولية الإنجيلية»، تلك التي تماهت مع اليهودية، بل ومع اليهودية التلمودية، مكونة مزيجا جديدا هو «المسيحية - الصهيونية»، التي فسرت الرؤى الإنجيلية المثالية والخيالية والتعبيرات المجازية والصوفية تفسيرا ماديا وحقيقيا، سعت وتسعى إلى إقامته على أرض الواقع في فلسطين، وهو ما لم تصنعه الكاثوليكية، فغدت - هذه الأصولية الإنجيلية - أخطر الأصوليات على القضايا العادلة للعرب والمسلمين - وهي القضايا التي يقف معها جارودي بنبل مشهود!!..

فهل هو «تراثه الماركسي» في الصراع مع الكتلثة، استقطب

(١) المرجع السابق، ص ٣٨ - ٥٥

انتقاداته للأصولية الدينية الغربية، فوقف بها عند الكاثوليكية وحدها، مغفلاً غيرها من الأصوليات المسيحية الغربية؟! .

إنها تساؤلات، يملئها المنهج النقدي، تتوجه بها إلى فيلسوف مازال وفيها للنزعة النقدية والفلسفة الناقدة للمعرفة في تراث كارل ماركس! .

الأصوليات الإسلامية :

بينما وقف جارودي في الحديث عن المسيحية عند « الأصولية الفاتيكانية » الكاثوليكية وحدها . . رأيناه ، في الحديث عن الإسلام يُفصّل الحديث عن أربع أصوليات . . هي : الأصولية الجزائرية - عند جبهة الإنقاذ الإسلامية . . . والأصولية الإيرانية - للشورى الإيرانية . . . والأصولية السعودية . . وأصولية الإخوان المسلمين - الذين تحولوا ، برأيه عن « التحديث الإسلامي لحسن البنا [١٣٢٤ - ١٣٦٨ هـ ، ١٩٠٦ - ١٩٤٩ م] إلى الأصولية السعودية عندما اضطّروهم الاضطهاد الناصري إلى الهجرة للخليج . . .

وفي حديثه وتوصيفه لسمات « الأصولية الجزائرية » لجبهة الإنقاذ الإسلامية ، يقول : « إن الأصوليين لا ينطلقون لإحياء إسلام يجيب عن أسئلة عصرنا الحيوية ، فالأمور تجري كلها :

١- وكأن المسلم ، في نظرهم ، ينبغي العيش كرعية للخلفاء العباسيين ، منذ عشرة قرون تقريبا . .

٢- وإن العودة إلى الأصول هي « عودة إلى الأشكال » . .

٣- ومن هنا كان عجز الأصوليين عن تكوين مشروع مجتمعي ، تكوين فقه القرن العشرين . .

٤- وهم بذلك لا يدعون إلى إعمال الفكر ومبدأ المشاركة، بل يدعون إلى الانقياد السلبي للزعماء الدينيين، محترفي الدين، الذين يجعلون أنفسهم بمثابة موظفين لدى المطلق، خلافاً للأحكام القرآنية...»^(١).

فهل هذه السمات، التي وصف بها جارودي التوجه الإسلامي الجزائري، صحيحة ودقيقة، على هذا المستوى من التعميم والإطلاق؟..

لقد كان الرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نيكسون» - وهو مفكر استراتيجي - أذكى وأعمق من جارودي، عندما تحدث عن الظاهرة الإسلامية - والتي سماها، كجارودي، «أصولية» - فأبصر أنها ليست حركة جمودية ماضوية، تريد العودة للعيش كرعية لخلفاء بني العباس، كما توهم جارودي... فكانت عين «نيكسون» على «مقاصد» هذه الظاهرة الإسلامية، وعند ذلك رأى توظيفها للماضي في بناء المستقبل، وسعيها للتغيير الثوري، وليس للجمود الماضوي..

ولذلك لم يقف «نيكسون» عند «الأشكال والرموز» التراثية التي أحبتها هذه «الأصولية» - وهي عند الخبراء بالاجتماع البشري والصراعات الفكرية ذات دلالات ووظائف في التمايز للأيدولوجيات وأنماط العيش والتوجهات الحضارية، تلعب دوراً وظيفياً في الدعوات المختلفة - وإنما رأى «نيكسون»، ببصيرة الخبير الاستراتيجي، في هؤلاء «الأصوليين»، أنهم هم:

١- الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب..

(١) المرجع السابق، ص ٦٠، ٦١.

٢- وهم مصممون على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضى . .

٣- ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية . .

٤- وينادون بأن الإسلام دين ودولة . .

٥- وعلى الرغم من أنهم ينظرون إلى الماضى، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل، فهم ليسوا محافظين، ولكنهم ثوار^(١)!!

وفيما يتعلق بحديث جارودى عن «المشروع المجتمعى»، الذى لم تضعه «الأصولية الجزائرية»، فهل المطلوب مشروع مجتمعى على نمط مشروعات المدينة الفاضلة؟! . . أم مشروعات لمعالم حضارية تراعى الثوابت والتنوع فى الخصوصيات بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ .

وهل يمكن لتيار فكرى وسياسى، بصرف النظر عن مرجعيته وأيديولوجيته، إبداع فقه لواقعه المعاصر - والفقه علم الفروع والتفاصيل والجزئيات - دون امتلاكه للواقع، الذى تدفع مشكلاته العقل دفعا إلى إبداع الفقه المناسب، والذى يجيب عن علامات استنفهام هذا الواقع؟ . . أم أن الأمر هو أمر «يوتوبيات» تسود بها الصفحات، إرضاء للآخرين، وكذبا على الذات؟! . .

ولنسأل أنفسنا، والآخرين:

- هل تكون الفقه الرومانى خارج العقول التى كانت تقبض على ناصية الواقع الرومانى؟ .

(١) نيكسون: [القرصة السانحة]، ص ١٤٠، ١٤١. ترجمة: أحمد صدقى مراد. طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٢م.

- وهل تكون الفقه الإسلامى بعيدا عن الفقهاء الذين كانوا مرجعية الأمة والدولة فى المشكلات الحياتية للوقائع؟ . أم أن الفقهاء ، الذين كانوا قضاة الأمة وولاتها ونظار أوقافها والمفتين فى نوازلها ومشكلاتها ، هم الذين وضعوا هذا الفقه من خلال ممارستهم للولايات والقضاء والإفتاء؟ . . .

- وألم يكن عزل « فقه المعاملات الإسلامى » عن أن يكون قانون « الدولة » ، عندما حلت « ياسة جنكيز خان »^(١) - فى العصر المملوكى - محل الشريعة وفقه معاملاتها فى « قضاء العسكر » و « الدواوين السلطانية » - أى فى جهاز « الدولة » - . . ألم يكن ذلك هو الذى أوقف الاجتهاد وأغلق بابيه فى فقه المعاملات؟ . . .

- وألم يؤد حلول القانون الوضعى العلمانى محل فقه المعاملات الإسلامى ، فى الحقبة الاستعمارية ، إلى تكريس ذبول الاجتهاد الفقهى الإسلامى فى المعاملات؟ . . .

- وألم تفتح حركة الإحياء الإسلامى الحديث والمعاصر مساحات من أبواب الاجتهاد بقدر ما اقتربت تطبيقاتها الإسلامية من أرض الواقع ، فى الاقتصاد ، والمصارف ، ومناهج النظر ، والمعرفة ، والسياسات؟ . . الأمر الذى يجعل من القبض على الواقع ، وامتلاك حقائقه الباب للاجتهاد له وفيه ، ومن ثم وضع المشروعات المجتمعية الحقيقية لإصلاح هذا الواقع وفق معايير الإسلام؟ . .

(١) الياسة - أو « اليسق » - قوانين وضعها جنكيز خان [٥٦٢ - ٦٢٤ هـ ، ١١٦٧ - ١٢٢٧ م.] لقومه المغول . وهى خليط من الوثنية والإسلام واليهودية والنصرانية - جعلها المماليك قانون القضاء فى « العسكر » و « الدواوين السلطانية » - أى جهاز الدولة يقضى بها « الحاجب » ، بينما ظلت الشريعة قانون القضاء فى الأمة . انظر : المقريزى [الخططا ، ج ٣ ص ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ . طبعة دار التحرير القاهرة .

- ومع كل ذلك، ألم يقرأ جارودي برنامج جبهة الإنقاذ الجزائرية، الذي حددت فيه السياسات العامة لمشروعها المجتمعي، وتقدمت به للشعب، فنالت بسببه ثقة الناخبين في الانتخابات البلدية والتشريعية؟.. أم أن الجماهير الجزائرية قد اختارت جبهة الإنقاذ مرشداً سياحياً، يقود الشعب الجزائري إلى العيش في عصر الخلفاء العباسيين - كما يقول جارودي - ؟! .

- وأخيراً، أين هو - في الحالة الجزائرية - استسلام المد الإسلامي؟ للزعماء الدينيين الموظفين لدى المطلق؟! .

إن علاقة هؤلاء الزعماء الدينيين الموظفين لدى المطلق - ولدى النظم والحكومات - بالمد الإسلامي والظاهرة الإسلامية هي علاقة المغايرة دائماً، وعلاقة التناقض والصراع في كثير من الأحيان!! .

فهلاً أعاد جارودي النظر في الظاهرة الإسلامية الجزائرية؟.. أم أن رفضها للعلمانية - التي يعرض عليها التيار الفرانكفوني الجزائري بالنواجز - كاف في المحكم عليها بالجمودية والمناضوية والانغلاق والتحجر المذهبي - وفق التعريفات الغربية للأصولية المردونة - كما أوردها جارودي؟! .



وعن «الأصولية الإيرانية»، يقول جارودي: «إن ثورة إيران هي النموذج الأرفع لكل أشكال الرفض الأصولية.. فهي أول ثورة موجهة ضد حضارة، حضارة الغرب، وليس ضد نظام سياسي، ضد بنية اقتصادية واجتماعية..»^(١).

(١) [الأصوليات المعاصرة] ص ٦٥

ونحن - مع تحفظاتنا المكتوبة والمنشورة من سنة ١٩٧٩ م على النموذج الإيراني - نساءل:

- هل رفضت إيران الثورة تراث الغرب في المؤسسات الدستورية والنيابية وآليات الديمقراطية وخبرات تجاربها الأوروبية؟ أم أن دستور الثورة ومؤسساتها النيابية ظلت على النهج الأوروبي في هذه الخبرات، وعلى التراث الفرنسي على وجه التحديد؟ . . .

- وهل رفضت إيران الثورة علم الغرب وتطبيقاته التكنولوجية؟ أم أن الغرب هو الذي يحاصرها، ويحاول خنقها، ويمنع عنها هذا العلم وثمراته، وإمكانيات التكنولوجيا الغربية في التنمية والتطور والتحديث^(١)؟ . . هل سمع جارودي، الذي يتهم الثورة الإيرانية بأنها أول ثورة ضد الحضارة، أنها قد استبدلت «علم آل البيت» بعلم الحضارة الغربية؟ . . أم أنه يرى في رفض إيران للتحلل الغربي، ولنمط الحياة الأمريكي . . وفي إحياء الثقافة الوطنية والقومية والإسلامية رفضا لكل الغرب وثورة موجهة ضد الحضارة؟ . . .

- وهل مسموح للأمم المقهورة، وهي تسعى لرفع نير القهر، أن تحيي وتبعث وتطور ثقافاتهما وآدابها وفنونها وسماتها الحضارية المتميزة؟ . . أم أن ذلك محظور، ينظر إليه باعتباره جمودية، والتزاما بالتراث، وثورة على الحضارة؟ . . .

(١) في شهر ديسمبر سنة ١٩٩٥ م تمكنت جماعات الضغط الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية من جعل «الكونجرس» الأمريكي يقر قانونا يقضي بتنظيم برنامج من العمليات السرية ضد إيران، بما في ذلك حصارها اقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا، اعتمد له مبلغ ٢٠ مليون دولار - وهو ما يقارب كل ميزانية وكالة المخابرات الأمريكية - ٢٨ مليون دولار! - صحيفة الحياة في ٢٧-١٢-١٩٩٥ م - نقلا عن «واشنطن بوست» في ٢٢-١٢-١٩٩٥ م.

- وهل الحضارة، بإطلاق، وبأداة التعريف هي حضارة الغرب، دون سواه؟ ..

* * *

أما الأصولية الإسلامية الثالثة، بنظر جارودي، فهي «الأصولية السعودية»، تلك التي أرجع المصدر الرئيسي لها إلى نفوذ المملكة العربية السعودية «في العالم الإسلامي»، بفضل قوتها النفطية...، والتي استدل على أصوليتها هذه بنشرها «كتب واحد من أنفذ المنظرين للإسلامية الأصولية، وهو المودودي، على نحو واسع جداً في العالم بأسره...»^(١)!

ولو أن جارودي - وهو العقل السياسي المتميز - تأمل في مواقف وعلاقات هذه التيارات والتنظيم، التي حشرها جميعاً في الخانة التي أطلق عليها وصف «الأصوليات الإسلامية» لأدرك مثلاً:

- دلالات وأسباب موقف المملكة السعودية من الثورة الإيرانية... إن على المستوى المذهبي... وإن في حرب الخليج الأولى... وهو موقف المجابهة مع «الأصولية» الإيرانية!...

- ودلالات وأسباب موقف المملكة السعودية من جبهة الإنقاذ الجزائرية... وهو موقف لم يكن مع «الأصولية» الجزائرية!...

- ولعلم أن المنهاج الانقلابي لأبي الأعلى المودودي [١٣٢١-١٣٩٩ هـ ١٩٠٣-١٩٧٩ م] لا يمكن أن يكون مقبولا في المملكة العربية السعودية، إن على مستوى المؤسسات الدينية أو على مستوى الدولة... ولأدرك أن «الدار السعودية للنشر» التي طبعت كتب

(١) [الأصوليات المعاصرة]. ص ٧٩٠، ٧٣.

المودودي في الثمانينيات، هي مجرد دار نشر، كان مالكيها يومئذ غير سعودي، ومذهبه زيدي، فلا علاقة بين نشره كتب المودودي وبين ما توهمه جارودي «أصولية سعودية، تستخدم قوتها النفطية لنشر كتب أنفذ المنظرين للإسلاموية الأصولية- المودودي- على نحو واسع في العالم بأسره...»!

إن المودودي الحنفي المذهب - في الفقه - والأشعري التوجه - في الأصول - وصاحب المنهاج الانقلابي - في التغيير - لا يمكن أن يكون النموذج الذي تنشره «الأصولية السعودية» في العالم بأسره..



وفي حديث جارودي عن «أصولية الإخوان المسلمين» ينفي عن هذه الجماعة سمات الأصولية طوال العقود التي سبقت هجرة العديد من رموزها إلى السعودية والخليج بعد اضطهاد النظام انصارى لها.. فهي، في عصر حسن البناء، وفي الفكر الذي صاغه واسترشدت به، كانت حركة «تحديث إسلامي» ولم تكن «أصولية جمودية منغلقة».. وبعبارات جارودي:

فإن «حسن البناء لم يخلط بين التحديث والتغريب، فوضع مشروع حدائث إسلامية تنشئ دولة قائمة على العدالة الاجتماعية.. إذ المطلوب هو استكشاف المصدر من منبعه، ثم العمل انطلاقاً منه بصفتنا أهل عصرنا، الواعين للمسائل الراهنة، وتقديم جواب جديد عن هذه المسائل. المطلوب هو الجهاد في إسلام حي يحرك نظاماً حياتياً شاملاً، من الاقتصاد إلى السياسة والثقافة.. وبعيداً عن كل مذهبية، أدخل حسن البناء مسيحيين في أجهزته وهيئاته القيادية.

والإخوان المسلمون- بعد انقلاب ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م- وضعوا برنامجهم كما يلي:

- ١- العمل للجميع ..
- ٢- الضمان الاجتماعي للمعوزين والمحتاجين ..
- ٣- وضع حد للملكية الزراعية الكبيرة ..
- ٤- وضع نظام لأصحاب المزارع، بحيث تعود الأرض، شيئا فشيئا، إلى من يعملون فيها ..
- ٥- وضع تشريع للعمل يحمي الشغيلة ..
- ٦- إصلاح الوظائف العامة لمكافحة البيروقراطية والمركزية وخفض سلم المعاشات ..
- ٧- إلغاء الامتيازات ..
- ٨- تحويل المسجد إلى مركز للحياة الاجتماعية والدينية والثقافية ..

ثم يمضي جازودي، فيحدث عن الطارئ الذي طرأ على هذا المشروع " للحدثة الإسلامية". والذي قلب جماعة الإخوان إلى " أصولية سعودية" !! . فيقول:

" لكن انعطافة طرأت في مجرى الستينيّات على توجه الإخوان بعد القمع الشديد من عبد الناصر للإخوان المسلمين- فأولئك الذين تمكنوا من النجاة من القمع بمغادرة مصر، عاشوا في المنفى، وكان عدد كبير منهم يعيش في العربية السعودية وفي الخليج. وأما أصوليتهم التي كانت مع حسن البناء عودا إلى المصادر الحية لـ " فجر الإسلام"، لكي تُعاش

الحدثة إسلامياً، فقد صارت عودة إلى تراث متحجر، تراث تدافع عنه وتنشره الأصولية السعودية، ويؤدي في قراءة الأمراء والعلماء الممالقين، إلى طاعة غير مشروطة للحكام الذين يعتبرون أنفسهم بمثابة المؤمنين على مشيئة الله. . لقد طرأت طفرة جذرية في توجه الإخوان المسلمين. فمنذ سنة ١٩٦١ م. نشر في جدة كتاب محمود الصواف، زعيم الإخوان العراقيين: لا اشتراكية في الإسلام. (١)

وإذا كنا لا نكر أن فكر ما نسميه «بالمدرسة السلفية الخليجية» - والتي يسميها البعض «الظاهرية الخليجية» - قد ترك بصماته على شرائح من بعض فصائل الظاهرة الإسلامية، بمن فيهم نفر من الإخوان المسلمين. . فإن لنا على هذا الذي سماه جارودي «طفرة جذرية في توجه الإخوان المسلمين» نقلتهم من «مشروع التحديث الإسلامي» - الذي صاغه الشيخ حسن البنا، والذي صاغته الجماعة في البرنامج الذي أعلنته بعد يوليو سنة ١٩٥٢ م - إلى «الأصولية السعودية».

لنا على هذا الرأي تحفظات. .

- فلو أن جارودي أدرك مكانة المشروع الفكري لحسن البنا في صفوف الإخوان المسلمين حتى هذه اللحظات، لما تحدث عن «الطفرة الجذرية» التي طرأت على توجه الجماعة. .

- ولو أن الرجل وعى دلالة النوعية الجديدة لعضوية الجماعة، في العقود الأخيرة، والتي أعطت وزناً ملحوظاً في صفوفها «للمنخب والصفوة» من ذوي التخصصات الفكرية والعلمية والمهنية المتميزة في

(١) المرجع السابق. ص ٧٦-٧٨

المجتمعات الإسلامية، لما تحدث عن هذا الانقلاب الماضوي والتوجه الرجعي في صفوف الجماعة . .

- ولو أنه اطلع على كثير من الكتابات النقدية لتوجهات الإخوان العقدية والفكرية، والتي كتبها ويكتبها حتى هذه اللحظات ممثلون « للسلفية الخليجية » لما كتب هذا الذي كتب . .

- ولو أنه وعى دلالات تميز موقف الإخوان المسلمين عن الموقف الخليجي إزاء كثير من الأزمات والمشكلات - من مثل حربي الخليج الأولى والثانية . . والموقف من الثورة الإيرانية . . والموقف من الأزمة الجزائرية - لما تحدث عن تحول الإخوان المسلمين من « مشروع التحديث الإسلامي » إلى « اسماء » أصولية سعودية . .

- وإذا كان جارودي قد وقف أمام كتاب الشيخ الصواف [لا اشتراكية في الإسلام]، باعتباره دليل انقلاب الإخوان على منتهاج العدالة الاجتماعية . . فلماذا لم يقف أمام دلالات كتاب الشيخ مصطفى السباعي « اشتراكية الإسلام » وهو الذي ذاع وانتشر أكثر من كتاب الشيخ الصواف؟! . .

وهلا نظرنا إلى مثل هذه التعددية في الاجتهادات بإطارها المحدد، دون أن نتخذ من إحدى جزئياتها المنطلق للتعميم والإطلاق؟! . .



إن جارودي - الذي أقصَح، برغم إسلامه، عن حنينه إلى الماركسية، في صورتها البكر، وقبل اللينينية والتطبيقات الستالينية - قد حدد منطلق عدائه لما سماه « الأصوليات الإسلامية »، وذلك عندما

لخص تعريفه للأصولية الجمودية المتغلقة السرطانية التي يرفضها بقوله : إنها التي « تكون نقيض العلمانية » ١ .

وإذا كانت الماركسية- وفق المشهور من فكر جارودي نفسه - هي نظرية أوروبية ، لأنها مؤسسة على الفلسفة الألمانية ، والاشتراكية الفرنسية ، والاقتصاد الإنجليزي . . .

وإذا كانت العلمانية- بكل المقاييس التي لاخلاف عليها - هي ثمرة غربية للفلسفة الوضعية للتشوير الأوربي . . .

فهل يرى جارودي أن كل ما ليس غربيا هو « أصولية وسرطان وقرحة تهدد الحضارة بكاملها » ؟! . . .

والأ يناقض هذا الموقف آراءه التي تدين هيمنة الغرب على الحضارات والثقافات الأخرى ، بل والتي ترى « الأصولية » رد فعل لهذه الهيمنة التي تفرض النموذج الغربي على هويات وثقافات وحضارات أمم الجنوب ١١٩ . . .

* * *

وهذا التناقض في موقف جارودي من العودة إلى التراث ، يزداد وضوحا عندما نقرأ قوله : « إن انبعاث إسلام حي غير ممكن اليوم إلا إذا عاود اكتشاف كل أبعاده :

١- إن بعده الشمولي هو بعده القرآني ، حتى لا يُحصر الإسلام في هذا التراث أو ذاك . . . وحتى يُحال دون انغلاقه الحالي . . .

٢- ولا بد من معاودة اكتشاف بعده الروحاني والعشقي الإلهي ، الذي دافع عنه المتصوفون الكبار ، من ذي النون إلى ابن عربي ، في مواجهة كل المذاهب الشكلية والعبادية والحرفية الجافة ، فأركان

الإسلام هي روافع هذا الشكل من الحياة: الصلاة للاتحاد بالله، الزكاة للاتحاد مع الناس، الحج للاتحاد مع الأمة، الصوم لأجل استذكار الله والجوعى فى أن .

٣- كذلك لا بد من اكتشاف بعده الاجتماعى، الذى ينفى غاية المصالح المتصارعة، وتكسد الثروة فى قطب من المجتمع واليأس فى قطبه الآخر .

٤- وأخيرا، لامناص من تجديد بعده الانتقادى . إن هذه الروح الانتقادية، هذا الاجتهاد، كما قال محمد إقبال: هو القادر على رقيّة الإسلام من دائه الأكبر: قراءة القرآن بعين الموتى .

« إن هذه العودة إلى المنبع ليست رجوعا إلى الماضى، لأن « النهر إذ يجرى نحو البحر إنما يكون مخلصا لنبعه »^(١)!

فجارودى - فى هذا النص - يتحفظ، بل وينقض الإطلاقات والتعميمات التى سبق وتحدث عنها وهو يعرف الأصوليات . . فبعد أن اعتبر العودة للماضى من سمات « الجمودية الأصولية » ها هو ذا يتحدث عن أن العودة إلى منابع الإسلاميه، واكتشاف أبعادها الشمولية . والروحانية . والاجتماعية . والانتقادية - هى « انبعثات للإسلام الحى »، وليست « جمودية أصولية » .

وإذا كان جارودى يركز على البعد الاجتماعى والبعد الانتقادى فى الإسلام، ويرى فى اكتشافهما إسهاما كبيرا فى انبعثات الإسلام الحى . فإن جل ما لدينا فى هذين البعدين هو « تراث . . ومذاهب . . وحركات . . ومعارك . . وتاريخ »!

(١) المرجع السابق، ص ٩٦، ٩٧، ٩٤

وهو عندما يدعو إلى اكتشاف وإحياء « البعد الروحي والعشقي الإلهي ، الذي دافع عنه المتصوفون الكبار ، من ذى النون إلى ابن عربي » ، فإنما يدعو إلى العودة إلى هذا « التراث الروحي » لهؤلاء المتصوفة . . بل وإلى تراث تختلف عليه وإزاءه المواقف والاتجاهات ! ! . . .

فأين من هذه الدعوة للعودة إلى المنابع والتراث إطلاقاته وتعميماته التي ذهبت فعرّفت « الأصولية السرطانية » بأنها « العودة إلى الماضي ، والانتساب إلى التراث » ؟ . . .

إن القضية ليست مطلق تراث . . وإنما هي : أى تراث ؟ . . وكيف نتعامل مع هذا التراث ؟ . . فحتى العلمانية . . التي يرى جارودي الأصولية نقیضاً لها ، هي الأخرى تراث ! . . لكنها ليست تراث الإسلام ، وإنما تراث الوضعية الغربية اللادينية ! .

لقد عرف تراثنا وتاريخنا الحضارى :

١- تيار « أهل الأثر » أو « أصحاب الحديث » ، الذين غلب عليهم الوقوف عند « النصوص » . . ومن بينهم تميز فصيل أو فصائل « بالجمود . . والتقليد » . . ولقد ظل جميع هؤلاء « أقلية » فى تيارات الفكر الإسلامى ، على مر التاريخ . .

٢- وتيار « أهل الرأى » ، الذين جمعوا بين « الأثر - والنص » وبين « الرأى - والفقه » . . وفى فصائل هذا التيار تمايزت نسبة « الأثر » إلى « الرأى » فى مكونات الفكر والنظر عند كل فصيل . . وكان هذا التيار هو الأكبر والأقوى فى فكر المسلمين على امتداد التاريخ . .

فالإسلام وحضارته وتراثه المصطلحات التى عبرت عن حقيقة موقف المذاهب والتيارات الفكرية فى تراثنا . . وليس من بينها مصطلح « الأصولية » بإطلاق .

أخطاء الأصولية ؟ أم أخطاء جارودي ؟!

في كتاب جارودي - عن [الأصوليات المعاصرة] - عقد باباً للرأيه في « الجامع المشترك بين الأصوليات الإسلامية » . أي جامع أخطاء هذه الأصوليات ، من وجهة نظر جارودي . . وفي هذا الباب نقاط خلاف رئيسية بين فهم جارودي للإسلام - وللشريعة الإسلامية على وجه الخصوص - وبين فهم جمهور علماء الإسلام ، القدماء منهم والمحدثين ، للإسلام والشريعة الإسلامية . .

فهو يرى أن هناك ثلاثة أخطاء جامعة « بين الأشكال الراهنة للأصولية » الإسلامية . . هي :

- ١- احترام السنة النبوية ، والالتزام بها . .
 - ٢- والخلط بين الشريعة ، التي جاء بها القرآن الكريم ، والتي يراها مجرد « أخلاق » ، وبين الفقه والقانون ، الذي هو اجتهاد بشري . .
 - ٣- وتجاهل « تاريخية - وتاريخانية » الأحكام التشريعية القرآنية ، والتي ارتبطت بملايسات وخصوصيات وأقعية وتاريخية ، جعلت وتجعل الباقي منها والدائم هو « القدوة » وليس « الأحكام » . .
- تلك هي القضايا التي رآها جارودي جامعة لأخطاء الأصولية

الإسلامية المعاصرة، وأسبابا لاختلافه معها. . والتي نراها أبرز أخطاء جارودى، وأسبابا لاختلافه مع ثوابت الفكر الإسلامى وجمهور علماء الإسلام. . ولذلك فلا بد أن تكون موضوعا لحوار موضوعى مع هذا العقل الفلسفى الكبير. .

يعرض جارودى القضية الأولى، فيقول:

إن « الجامع المشترك بين الأشكال الراهنة للأصولية:

احترام السنّة : التراث. وهذه الكلمة غالبا ما تستعمل فى القرآن بمعنى ازدرائى : فهى تدل على العادات الجاهلية التى يدعو القرآن للقطع معها.

إن سنة النبى لم توضع لأجل المستقبل. . إذ أن الله يُذكر رسوله أن من الواجب عليه، خارج الوحي الذى يبلغه فى القرآن، أن يقول : ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾^(١) - ﴿ تَذَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴾ لست عليهم بمسيطر^(٢). وفى القرآن أمر بطاعة النبى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ﴾^(٣) - ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(٤)، لا بتقليده، اللهم إلا فى إيمانه وعقيدته : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾^(٥). . ولم يشأ النبى أن تدوّن أقواله الشخصية. . ولكن عمر بن عبد العزيز أرسل، فى أواخر القرن الهجرى الأول، رسلا يُعلمون سنّة النبى والشرعية، وكان ذلك التعليم قائما على تصور « للمجبرية » التى كانت تبرز الطاعة غير المشروطة للملك، ولو كان فاسدا أو ضالا. فإذا كان ملكا، فإن

(٢) الغاشية: ٢١، ٢٢.

(٤) النور: ٥٤.

(١) الكهف: ١١٠.

(٣) آل عمران: ٥٠.

(٥) الأحزاب: ٢١.

الله هو الذي أراد له ذلك ، ومقاومته يمكنها أن تكون معاكسة لمشيئة الله - « عليكم أن تصلوا ، ولو وراء المخالف » . .^(١)

تلك هي عبارات جارودي . . المليئة بالأخطاء الفكرية ، والتي تستوجب الحوار . .

فمصطلح « السنة » ، في القرآن الكريم ، ليس هو « التراث » ، حتى يكون معناها تراث الجاهلية غالبا ، وحتى يكون احترامها والتزامها أول الأخطاء . . وإنما « السنة » ، في القرآن الكريم ، غالبا ما تعني القانون الحاكم في مختلف ميادين الوجود : ﴿ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ﴾^(٢) ﴿ سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَّسُلِنَا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾^(٣) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾^(٤) ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾^(٥) . . فالسنة هي « القانون » ، وليست « التراث » . .

و « التراث » ، في القرآن الكريم ، ليس عادات الجاهلية التي يدعو الإسلام إلى القطيعة معها . . وإنما هو مطلق الموروث .

وكما يكون عادات وأفكارا ، يكون مالا وأرضا وديارا : ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ﴾^(٦) ، ويكون الرuchi الإلهي والكتاب المنزل : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾^(٧) .

وسنة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ليست - كما يقول جارودي - هي « أقواله الشخصية » ، وإنما هي بيانه للبلاغ القرآني . .

(٢) الأنفال : ٣٨

(١) [الأموريات المعاصرة] . ص ٨٢ - ٨٤ .

(٤) الأحزاب : ٦٢ .

(٣) الإسراء : ٧٧

(٦) الأحزاب : ٢٧ .

(٥) غافر : ٨٥

(٧) فاطر : ٣٢ .

فالرسول « مُبَلِّغٌ لِلْقُرْآنِ » ﴿يَأْيُهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ ^(١) وهو أيضا « مُبَيِّنٌ » لهذا البلاغ القرآني : ﴿وَأُنْزِلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ^(٢) . . . فالسنة النبوية، عندما تكون « بياناً » للبلاغ القرآني، تصبح « ديناً »، ولا يقال عنها إنها « آراء شخصية » للرسول، عليه الصلاة والسلام . .

ولو أن جازودي اطلع على هذا المبحث من مباحث « الأصول الإسلامية »، لعلم أن « للأصوليين » - طبعاً بالمعنى الإسلامي لا الغربي ! - علماً إسلامياً يزيل اللبس بين السنة التشريعية، التي هي دين، وبين سنة العادة، التي لا تدخل في إطار الدين . . . فاعلم النبوي « منه ما هو «تبليغ» ، ومنه ما هو «إفتاء» ، أي بيان للبلاغ الإلهي . . . وهذا «الإفتاء» النبوي هو السنة النبوية المحدودة جزءاً لا يتجزأ من «الدين» . . . أما تصرفاته الشخصية، بحكم البشرية المحض، والعادات والتقاليد والأعراف . فهي ليست ديناً ملزماً، وإن كان فيها الكثير والكثير مما هو الأطيب والأجمل والأولى بالتأسي به، عليه الصلاة والسلام . .

بل إن علماء الأصول لا يعدون تصرفات الرسول «القاضي» في المنازعات بين الناس، و«الإمام» أي رئيس الدولة وسائس المجتمع، من السنة التشريعية، التي هي دين، وإنما يصنفونها في باب «الاجتهاد» ، المتميز عن «البلاغ القرآني» و«البيان النبوي لهذا البلاغ» ^(٣) . .

(٢) النحل : ٥٤

(١) المائدة : ٦٧

(٣) انظر : شهاب الدين القرآني [الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام]، ص ٨٦-٩٦، تحقيق : الشيخ عبد الفتاح أبو عدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧م وانظر كذلك : ولي الله الدهلوي [حجة الله البالغة]، ج ١، ص ١٢٨، ١٢٩ طبعة القاهرة، سنة ١٣٥٢هـ .

فتعميم جارودي الحكم على السنة النبوية بأنها « آراء الرسول الشخصية » خطأ . . وانطلاقه من هذا الخطأ إلى الحكم بخطأ الذين يحترمون السنة النبوية - واعتباره سمة من سمات الأصولية الجمودية المزدولة - خطأ مركب ، أدى إليه غيبة هذا المبحث من مباحث الأصول الإسلامية عن فيلسوف كبير ، كان عليه أن يسأل أهل الذكر والاختصاص في هذه العلوم ! . .

وليس صحيحاً كذلك ما قاله جارودي عن دور عمر بن عبد العزيز [٦١-١٠١ هـ، ٦٨١-٧٢٠ م]، رضي الله عنه، في قضية السنة النبوية . . فعمر اهتم بتدوين السنة وجمعها ، ولم يكن البادئ بذلك . وتلك قضية أشهر من أن تفصل القول فيها . . يعلمها الجمهور ، فضلاً عن العلماء . .

وأغرب من خطأ جارودي في هذا الأمر ، قوله : إن عمر بن عبد العزيز ، هو الذي بدأ فأرسل رسلاً « يعلمون الشريعة » ! ! . .

ويبدو أن ما ساقه جارودي ، في هذا الموضوع ، هو سلسلة من الأخطاء الفكرية ، فهو ، علاوة على ذلك ، يتهم عمر بن عبد العزيز « بالجبرية » ! . . ولو علم أن « المعتزلة » - فرسان الحرية والاختيار - يعدون هذا الخليفة العادل من أعلامهم ، ويذكرونه في الطبقة العاشرة من طبقات رجالهم ^(١) ، لما قال هذا الذي قال ! . .

ثم ، إن عمر بن عبد العزيز لم يكن - كما ادعى جارودي - مع الطاعة غير المشروطة « للملك » ؛ فهو الذي رد إلى الأمة حقها في اختيار

(١) انظر : أبو القاسم البلخي ، القاضي عبد الجبار بن أحمد ، والحاكم النجاشي فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ، ص ٣٢٥ . تحقيق : فؤاد سيد ، طبعة تونس ، سنة ١٩٧٢ م .

الخليفة، وأدان تحول الخلافة إلى نظام وراثي، وقال عن الذين تولوها من بنى أمية - وهم أهله - : « هؤلاء جبابرة، وأنا لا أحب مثلهم »^(١). وأحدث، في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ثورة رد بها المظالم إلى أهلها. حتى لقد دفع حياته ثمنا للحرية والعدل اللذين رفع لهما أعلى المنارات^(٢)!..

ولم يكن عمر بن عبد العزيز - كما قال جارودي، أيضا - يعتبر مقاومة الحاكم معاكسة لمشيئة الله. فهو الذي حاور الخوارج، الذين كانوا يحملون السلاح ضد الدولة، واستدعاهم إلى العاصمة، وهم بسلاحهم! وأقام معهم سلاما، وقال عن هؤلاء الثوار:

« إن الذين خرجوا - [ثاروا] - غضبا لله ولنبيه، صلى الله عليه وسلم، ليسوا أولى بذلك مني. فلنتناظر، فإن كان الحق بأيدينا دخلوا فيما دخل فيه الناس، وإلا نظرنا في أمرنا. فإني لن أكون ظهيرا للمجرمين... »^(٣)!

ويبدو أن جارودي قد فهم خطأ معنى العبارة التي أوردها : « عليكم أن تصلوا، ولو وراء المخالف »، فلا علاقة لمعناها بالطاعة الجبرية للملك... وإنما هي التعبير عن رفض الإسلام تكفير المخالفين، ودعوته للصلاة خلف من نختلف معهم في السياسة أو المذهب، حتى ولو وصل الخلاف بيننا وبينهم إلى حدة القتال!.. وعلى بن أبي طالب، هو الذي أجاب من سأله عن جواز الصلاة خلف الخوارج - وكانوا

(١) ابن سعد [الطقات الكبرى] ج ٦ ص ٥٥٦، ٥٥٧. طبعة دار التحرير، القاهرة.

(٢) د محمد عمارة: [عمر بن عبد العزيز: ضمير الأمة]. طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٨م.

(٣) الطبري: [تاريخ الرسل والملوك]، ج ٦ ص ٥٥٥، ٥٥٦. طبعة دار المعارف، القاهرة.

يكفرونه ويقاتلونه - فقال : نعم ، صلوا خلفهم ، « فليس من طلب الحق فأخطأ ، كمن طلب الباطل فأدركه »^(١) ! . . . وهو القائل عن معاوية بن أبي سفيان ومن معه - وكانوا قد بغوا عليه وقتلوه - عندما سئل عن رأيه فيهم : « لقد التقينا - [فى القتال . . بصفيين] - ورينا واحدا ، ونبينا واحدا ، ودعوتنا فى الإسلام واحدة ، ولا نستزيدهم فى الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا ، وإنهم لإخواننا فى الدين ، قبلتنا واحدة . . وإنما الخلاف بيننا وبينهم فى دم عثمان . . »^(٢) .

فهو تسامح الإسلام ، ورفضه أن يكون لبشر سلطان الحكم على عقائد الناس وضمائرهم . .

وليس هذا الكم الهائل من الأخطاء التى وقع فيها جارودى ، عندما جعل احترام سنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أول الأخطاء الجامعة « للأصوليات » الإسلامية ! . .



أما الخطأ الثانى ، الذى رأى جارودى اجتماع « الأصوليات » الإسلامية عليه ، فهو :

الخلط بين الشريعة وبين الفقه والقانون : فالشريعة الإلهية ، التى جاء بها القرآن الكريم ، هى - برأى جارودى - محض أخلاق ، ولا علاقة لها

(١) [نهج البلاغة] ، ص ٧٤ ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

(٢) ابن أبى الحديد : [شرح نهج البلاغة] ، ج ١٧ ، ص ١٤١ تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٥٩ م . والباقيات : [التمهيد] ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، تحقيق : محمود محمد الخضيرى ، محمد عبد الهادى أبو ريدة . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٤٧ م .

بالفقه والقانون، اللذين هما « وضع بشرى » . . وهو يعرض رأيه هذا فيقول :

« إن الأصولية تركز دائما على الخلط . . بين الشريعة، قانون الله الأخلاقي، وبين الفقه، تشريع الأحكام، والخلط الدائم بين الكلام الإلهي والكلام البشري .

يقول القرآن عن النبي ﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ﴾^(١) فالنبي يمارس الأمر بالمعروف، ولا يتصرف كفقيه . . إنه يعلم أخلاقية أساسية، « القانون الإلهي » الحق، الشريعة الحق . .

والله حين يُذكر بالرسالات السابقة، رسالة موسى والتوراة، ورسالة عيسى والإنجيل، التي فيها كلها ﴿ هُدى ونور ﴾^(٢)، يقول أيضا ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾^(٣) . يعبر هذا النص عن كون الشريعة (الطريق) هي تلك التي تقود الإنسان إلى الله، وهذه لا يمكنها أن تكون حكما قانونيا، لأن التشريعات تتباين في التوراة والأنجيل والقرآن، بينما يشدد الله على تواصل رسالته : ينصح الله بالرجوع إلى أولئك الذين تلقوا الرسالة قبل القرآن، وبالتالي يوصي بالعودة إلى التوراة والإنجيل ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٤) ﴿ لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا ﴾^(٥) . والشرعة والمنهاج متمايزان تماما . فـ « الشرعة »،

(١) الأعراف : ١٥٧ . (٢) المائدة : ٤٤ ، ٦٤ . (٣) الشورى : ١٣ .

(٤) النحل : ٤٣ . (٥) المائدة : ٤٨ .

أخلاقية شاملة، و« المنهاج » تاريخي : إن « الغاية » أبدية، و« الوسائل » لبلوغها تاريخية. إن الشريعة أو الطريق / الشريعة، تدل، إذن، على توجه أخلاقي شامل، وليس على عدد معين من الوصايا الفقهية المرتبطة بأوضاع تاريخية لا تبنى وتتبدل...

إن فعل شرع هو جذر مصطلحي شريعة وشرعة في كل صيغتهما وألوانهما: التوجه نحو مورد ماء. فالطريق هو الذي يوصل إلى مورد ماء، إلى مصدر، وهو مجازا الطريق الموصول إلى الله، إلى الفضائل والخصال التي ترضى الله. وهذا مختلف تماما عن وصايا وتعاليم فقهية يضعها البشر، انطلاقا من هذه المبادئ...

إن التوجه الخلقى والديني، « الطريق » إلى الله، الشريعة الحق، هو الهدف الأساسي للقرآن: فمن أصل ما يزيد على ٦٠٠ آية قرآنية، هناك ٨٠ آية فقط حول الأحكام الحقوقية. إن القرآن دعوة دينية وأخلاقية، وليس قانونا فقهيا.

ولئن كان كتابا حقوقيا، فلأنه يُشرع لمجمل الحياة الاجتماعية، بدءا من البنية التكوينية للجماعة، ووصولاً إلى تنظيمها الاقتصادي.

إنه يقدم الأسس الأخلاقية لوضع تشريع، في كل عصر، يلبي حاجات المجتمع، لكنه لا يقترح قانونا. إن الآيات المعتبرة « تشريعية » لا تتناول إلا قطاعات محددة تماما: كالزواج والميراث، ولا تدور إلا حول العقوبات المتعلقة بالذنوب الخمسة - [الحدود] - وبالتالي لا يتعلق الأمر بمدونة في القانون المدني أو في القانون الجزائي...^(١)

تلك هي نصوص جارودي، التي تبنى فيها آراء الذين أرادوا « علمنة

(١) [الأصوليات المعاصرة]، ص ٨٤ - ٨٨.

الإسلام»، والتسوية بينه وبين التصرائية في هذا الجانب، وذلك بقصر شريعته القرآنية على الأخلاق، كما اقتصرت شريعة الإنجيل على المحبة، تاركة ما لقيصر لقيصر!!! ليتحرر القانون البشرى من الشريعة الإلهية، اللهم إلا عندما يطلب منه مراعاة الأخلاق!!! وهى الدعوى التى انطلقت، بعد «الفصل» بين ما هو أخلاقى وما هو قانونى، إلى محاولة اختزال الجانب القانونى - تشريع الأحكام - فى القرآن الكريم، مع إهدار ما جاء فى السنة النبوية من فقه وأحكام قانونية، بدعوى أن هذه السنة : تراث، وأنها هى «الأقوال الشخصية للرسول»، صلى الله عليه وسلم، كما سبق وقال جارودى .

ولنا، على هذه الدعوى، التى تبناها جارودى، ملاحظات نقدية، نسوقها فى نقاط :

أولها : أن هناك علاقة حقيقية وعروة وثقى بين «الشريعة»، التى هى وضع إلهى ثابت، وبين «الفقه - القانون»، الذى هو الاجتهاد البشرى، المتغير، والمحكوم بالشريعة الإلهية الثابتة . وهذه العلاقة هى وسط بين «الوحدة - والخلط» وبين «الفصل - والمغايرة» . فالشريعة الإلهية الثابتة، القليل منها أحكام جاءت فى القضايا الثوابت، والأغلب فيها فلسفة تشريع، ومعايير تقنين، وقواعد فقه، ومبادئ ومقاصد هى أطر كلية للاجتهاد الفقهي، تحفظ الإسلامية الدائمة والكاملة للقانون المتطور عبر الزمان والمكان . فالفقه والقانون محكوم بقواعد الشريعة ومبادئها ومقاصدها، ينمو ويتطور ويتغير، ليلبى حاجات مستجدات الواقع والمصالح المتجددة، دون أن يخرج من إطار الكليات الشرعية، وفلسفة الإسلام التشريعية، والمبادئ والقواعد والمقاصد التى جاء بها الوحي إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم . فالعلاقة بين «الشريعة»

وبين «الفقه» هي علاقة «التمايز»، لا «الوحدة». . والمماثلة» ولا «الفصل». . والمغايرة». . فليس الفقه هو الشريعة، ولا كل الفقه شريعة. وكذلك، لا يغاير الفقه الشريعة، ولا يتفلسف من مبادئها وقواعدها ومقاصدها، ولا يتحرر من فلسفتها في التشريع. . إنه اجتهاد بشري لفقهاء ملتزمين بالشريعة، وليس مطلق قانون وضعي وضعه مطلق فقهاء! . .

وثانيها : أن الطابع الأخلاقي للشريعة الإسلامية، لا يعنى مغايرتها للطابع القانوني، ولا انعزالها عن الفقه. . وإنما هو نابع من كونها شريعة إلهية، تنغياً لتنظيم الدنيا، لا باعتبار هذا التنظيم هو الغاية العليا والمقصد الأخير، وإنما باعتبار أن صلاح الدنيا هو السبيل إلى سعادة الآخرة. . فالبعد الأخلاقي، والطابع الأخلاقي : خصيصة ملازمة للقانون، والفقه الإسلامي، يميزه عن الفقه والقانون «العلماني - اللاديني»، الذي يتغيا المنفعة الدنيوية وحدها، بصرف النظر عن الضوابط الأخلاقية للتصرفات وللقوانين الحاكمة لهذه التصرفات. . فالقانون الوضعي البشري، المتحرر من الشريعة الإلهية، هو «سياسة عقلية» - بتعبير ابن خلدون - يتغيا تحقيق مصالح الدنيا ومنافعها : بينما الفقه الملتزم بمبادئ الشريعة وقواعدها ومقاصدها هو «سياسة شرعية» - بتعبير ابن خلدون أيضاً - يتغيا «حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. . وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط. . وإنما دينهم المقضى بهم إلى السعادة في آخرتهم. . إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. .»^(١)

وهذه الخصيصة من خصائص القانون الإسلامي، قد أبصرها أحد

(١) ابن خلدون : [المقدمة] . ١٥٠ ، ١٥١ . طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٢ هـ .

كبار المستشرقين، الذين جمعوا بين الأستاذية في القانون الروماني وفي الفقه الإسلامي، فألف فيهما، وقام بتدريسهما في العديد من الفقه الإسلامي، فألف فيهما، وقام بتدريسهما في العديد من الجامعات العربية والغربية، وهو المستشرق «دافيد دي سانتيلانا David de Santillana [١٨٤٥-١٩٣١م]». فكتب عن هذه الخصيصة، يقول: «إن آيات القرآن فصلت للناس بمعرفة خبير حكيم، لتكون شريعة للحرية وقانونا للرحمة». إن الصبغة الأخلاقية تسود القانون، والعلاقة تقترب غالبا لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيدا تاما. . وكل اتفاق أو عقد ينهي في موضوع علاقة قانونية ذات صبغة أخلاقية فهو أسمى درجة من أن يكون محض منفعة. . وهكذا ترسم الأخلاق والآداب في كل مسألة حدود القانون.

إن معنى الفقه والقانون، بالنسبة لنا وإلى الأسلاف: مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب، أما التفسير الإسلامي للقانون فهو خلاف ذلك، لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلا. . وعبثا نحاول أن نجد أصولا واحدة تلتقى فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية).^(١)

فهذا المستشرق، الفقيه في الفقه الروماني والشريعة الإسلامية، قد أبصر تميز وامتياز الفقه الإسلامي بالطابع الأخلاقي. .

بينما وقف جارودي عند الطابع النفعي الدنيوي للقانون، كما هو حاله في الفقه الروماني. فلما رأى الشريعة الإسلامية ذات طابع

(١) سانتيلانا: [القانون والمجتمع] - بحث منشور في كتاب: [تراث الإسلام]. ص ٤١١، ٤٣٨، ٤٣١. ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

أخلاقى، أنكر عليها أن تكون قانوناً!! . . . وكان أولى بجارودى، حتى إذا أعوزته المصادر الإسلامية « لبحر الشريعة الغراء » - وفق عبارة رفاعة الطهطاوى - أن يطلع على كتابات « سانتيلانا » وأمثاله، بدلا من أن يتبنى آراء الذين لا يعلمون! . . .

وثالثها: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذا كان، فى بيانهِ للبلاغ القرآنى، وفى استنباطه لقواعد الأحكام، قد كان أول مجتهد فى أمته، مع تميز اجتهاده بإقرار الوحي له، أو مراجعته فيه وتصويبه إياه، كى لا يتحول الاجتهاد الخاطى إلى سنة متبعة . . . إذا كان هذا هو مكان الرسول من الاجتهاد، فإن اجتهاداته هذه تجعله أول الفقهاء فى أمة الإسلام^(١) . . .

وليس كما يدعى جارودى: إنه « لم يتصرف كفقيه »! . . . ورابعا: ليس صحيحا قول جارودى: أن القرآن الكريم يوصى المسلمين بالعودة إلى شريعة التوراة والإنجيل . . . لأن القرآن إذ يقرر الوحدة فى الدين: ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾^(٢)، فإنه، فى ذات الوقت، يقرر الاختلاف فى « الشرائع » ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾^(٣) . . . فاختلاف أمم الرسالات فى الشرائع، وتمايزها فى الشريعة قانون إلهى، بنص القرآن الكريم. كذلك لا حجة

(١) انظر: الشيخ عبد الجليل عيسى: [اجتهاد الرسول، صلى الله عليه وسلم] طبعة الكويت سنة ١٩٦٩ م.

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) الشورى: ١٣.

لجارودى فى أن المسلمين مدعوون لالتماس الشريعة من التوراة والإنجيل بدعوى: « فيها كلها [هدى ونور] »^(١) . . .^(٢) ، لأن السياق القرآنى لهذه الآية يجعلهما شريعتين لليهود والنصارى: ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ﴾^(٣) ﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ﴾^(٤) وذات السياق يجعل شريعة المسلمين فى القرآن ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾^(٥) .

وليس صحيحا، كذلك، ما قاله جارودى، من أن المسلمين مأمورون أن يسألوا أهل الكتاب عن الشريعة التى تنظم حياتهم . . . فالآية ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٦) لا تدعو المسلمين إلى أن يسألوا اليهود والنصارى عن الشريعة التى يتحاكمون إليها، وإنما تدعوهم إلى أن يسألوهم عن سنة الله فى إرسال الرسل، رجالا يوحي إليهم، كما هو واضح بنص الآية! . . .

وحتى ما بقى فى الشريعة الإسلامية من شرائع الرسائل السابقة، دون نسخ، فلقد بقى كجزء من الشريعة المحمدية الخاتمة، لأن رسالة محمد، صلى الله عليه وسلم، التى أقرت بعض هذه الأحكام، هى « سفارة » من الله إلينا، عبر رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، وليست « سفارة » من الرسول السابق إلينا - كما نيه، بحق، الإمام أبو منصور الماترىدى [٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م]^(٧) . . . فنحن مأمورون بالاحتكام

(١) المائدة: ٤٤ ، ٤٦ .

(٢) المائدة: ٤٤ .

(٣) المائدة: ٤٤ .

(٤) المائدة: ٤٨ .

(٥) المائدة: ٤٨ .

(٦) النحل: ٤٣ .

(٧) أبو البقاء الكفوى: [الكليات] - مادة « المنهاج » .

إلى شريعة محمد، وما أبقت من أحكام الشرائع السابقة هو جزء منها،
جاءنا به محمد، صلى الله عليه وسلم، ولم تأخذه من شرائع أهل
الكتاب .

وخامسها: أن حديث جارودي عن مغايرة « الشريعة » لـ « المنهاج »
في الآية القرآنية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا »^(١) لأن « الشريعة »:
أخلاق، و « المنهاج »: تاريخ . هو قول لم يقل به أحد ممن لهم إمام
بمضامين المصطلحات العربية .

فالشرعة والشريعة - اصطلاحاً - هي « الوضع الإلهي الثابت، الذي
جاء به الرسول، صلى الله عليه وسلم، ليتهدب به المكلف معاشاً
ومعاداً . »^(٢)، دون وقوف بها عند الأخلاق وحدها .

أما المنهاج، فهو مطلق « الطريق الواضح البين »^(٣)، وقد يكون
شريعة حدد الوحي الإلهي معالم صوابه ووضوحه، وقد يكون وضوحه
ثمرة للحكمة والصواب البشري؛ فهو - المنهاج - أعم من الشريعة .
ولا أثر في معاني العربية ولا في مفاهيم الإسلام لهذه « التاريخية » التي
ابتدعها جارودي معنى لمصطلح « المنهاج »! .

وسادسها: أن الوقوف عند المعنى اللغوي « للشريعة » - وهو « الطريق
إلى مورد الماء » - أو المعنى المجازي - وهو « الطريق إلى الله » - دون
المعنى الاصطلاحي - الذي هو « الوضع الإلهي الثابت، الذي جاء به

(١) المائدة: ٤٨ .

(٢) [الكليات] .

(٣) الراغب الأصفهاني: [المفردات في غريب القرآن]؛ ص ٥٠٧ . طبعة دار
التحرير، القاهرة . و [معجم ألفاظ القرآن الكريم] - وضع مجمع اللغة العربية -
طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٠ م . و [الكليات] .

الرسول، صلى الله عليه وسلم، ليتهدب به المكلف معاشاً ومعاداً . . .
أى فى العبادات والمعاملات - . . . إن الوقوف عند المعنى اللغوى
للمصطلح، دون المعنى الاصطلاحي، على النحو الذى يريد
جارودى، سيوقع أصحاب هذه الدعوة فى غابة مضحكة لمعانى
المصطلحات:

فالتنزيل: سيكون أى تنزيل، وليس الوحي القرآنى! . . .
والقرآن: سيكون أى مقروء، وليس الوحي الإلهى المصطلح
عليه! . . .

والفرقان: سيكون كل فارق بين أمرين، وليس القرآن خاصة! . . .
والإسلام: سيكون أى طاعة - حتى ولو كانت لطاغوت - وليس دين
الله الواحد! . . .

والصلاة: ستكون أى دعاء - حتى ولو كان لـ «هبل»! - وليس
العبادة المصطلح عليها! . . .

والحج: سيكون أى قصد - حتى ولو كان إلى «كابرى»! . . . وليس
الشعائر والمناسك المصطلح عليها! . . .

والصوم: سيكون مطلق الإمساك - حتى ولو كان عن الطيبات
والخير! - وليس ما اصطالحنا عليه! . . .

والزكاة: ستكون أى نمو - حتى ولو كان لأجسام الخنازير! - وليس
ركن الإسلام المصطلح عليه! . . .

والعقل: سيكون ربط الناقبة - وليس الملكة التى ينقذ بها
الإنسان! . . . إلخ . . . إلخ . . .

فلا بد، وحتى نظل في إطار العلم المستور، من أن نحدد، ونحن نتحدث في أي فن من الفنون، أو علم من العلوم، عن المعاني الاصطلاحية للمصطلحات، لأنها هي المقصود، بل إن هذه المفاهيم الاصطلاحية - فضلا عن أنها هي المرادة في مقام العلوم والفنون - تتغير مفاهيمها ومضامينها باختلاف العلوم والفنون. . فالمصطلح الواحد، قد يختلف مفهومه عند الفقهاء، عنه عند المتصوفة، عنه عند الفلاسفة، عنه عند المتكلمين. . وما معناه اللغوي إلا مفهومه في علم من العلوم. . فالدعوة إلى الاكتفاء بالمعنى اللغوي للمصطلح، هو قول لم يقل به عاقل في حضارة الإسلام! . .

وسابعها: أن حديث جارودي عن قلة آيات الأحكام القانونية في القرآن - سواء أكانت ٨٠ آية، كما قال جارودي، أو ٥٠٠ آية، كما قال أغلب علماء أصول الفقه - ليس دليلا على ضمور حجم التشريع الفقهي في القرآن الكريم. . فهذه الآيات ليست هي كل آيات الأحكام في القرآن الكريم، وإنما هي الدالة على الأحكام «دلالة ظاهرة. . دلالة أولية، وبالذات»، لا التي تحصر جميع الأحكام. . حتى لقد قال علماء الأصول: «إن غالب القرآن، بل كله لا يخلو شيء منه عن حكم يُستنبط منه»^(١). . وذلك فضلا عما قدمناه حول اشتغال القرآن على المبادئ والقواعد والمقاصد التي تجعله وأفيا بالتشريع والتفتين دائما وأبدا. . إن في القرآن «نورا وهدى» لكل «النوازل» التي تنزل بالإنسان.

(١) الزركشي: [البحر المحيط]، ج٦، ص ١٩٩. تحرير: د. عبد الستار أبو غدة. طبعة الكويت. وابن النجار: [شرح الكوكب المنير]، مجلد ٤، ص ٤٦٠. تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد. طبعة السعودية، سنة ١٩٨٧ م.

ومن هذين النور والهدى يستنبط الإنسان الأحكام . . وهذا هو معنى قول الإمام الشافعي : « . فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها »^(١).

إن القرآن ، لأنه كتاب الشريعة الخاتمة والعالمية ، لم يُقَصَّل قانونا وفقها في المتغيرات الدنيوية ، وذلك حتى لا تنسخه التطورات والمتغيرات . . وهو قد اعتمد ، لوفاء بمهام الفقه والتفتين ، على ما استوعب من القواعد والمبادئ والمقاصد وفلسفة التشريع ، التي جعلته مصدر الحاكمية للفقه والقانون عبر الزمان والمكان ؛ فهو « دستور اندساتير » و « أبو القانون » . .

ولذلك ، لم يفرط في شيء من معايير القانون المتميز بالإسلامية ، والمبني حاجات الوقائع المتغيرة ، عبر الزمان والمكان .

ولعل هذا المعنى هو الذي تدل عليه عبارة جارودي ، التي اعترف فيها بأن القرآن « كتاب حقوقى ، لأنه يشرع لمجمل الحياة الاجتماعية ، بدءا من البنية التكوينية للجماعة ، وصولا إلى تنظيمها الاقتصادى » ! .

فكيف - مع هذا - يتبنى الآراء التي أجهدت الحقيقة عندما سعت إلى اختزال الجانب التشريعى فى القرآن الكريم ؟ ! . .



أما الخطأ الثالث ، الذى ادعى جارودى ، وقوع الأصوليات الإسلامية فيه ، واجتماعها عليه . . فهو :

تجاهل « تاريخية . . وتاريخانية » أحكام القرآن الكريم . . والتي لم

(١) الرسالة [ص ٢٠ . تحقيق وشرح : الشيخ أحمد محمد شاكر طبعة - مصورة - المكتبة العملية - بيروت .

يبقى منها، في رأيه - بسبب « تاريخيتها » - سوى « القدوة »،
دون « الأحكام » . . .

وفي هذا الصدد يقول جارودى : « إن الله ، فى القرآن كما فى التوراة
والإنجيل ، يكلم الإنسان فى التاريخ . إن كبار المفسرين الأوائل
للقرآن ، كالطبرى ، يذكرون بالظروف التاريخية التى نزلت فيها كل آية .
والمقصود دائما هو جواب عيني من الله عن مسألة كانت أمة النبى
تطرحها عليه . إن هذه « التاريخية » لا تنقص شيئا من قيمة الرسالة
الشمولية والأبدية . فكل تنزيل من تنزيلات الأزل فى التاريخ ، يتضمن
مبدأ عمل صالح لكل الشعوب و كل العصور ، لكنه يرتدى شكلا
خاصا ، مرتبطا بظروف هذا العصر وهذا البلد . .

إن كل آية من القرآن هى جواب إلهى عن مسألة ملموسة . وهذا لا
يلقى الشك إطلاقا على الطابع الإلهى للتنزيل هذا ، بل يضعه فى عصر
من تاريخ شعب ومن ثقافته وحياته . فجواب مسألة تاريخية هو من وحى
إلهى ، هو « قدوة » وليس مادة فى قانون مجرد ، لا يستلزم سوى استنتاج
النتائج . إنه نقيض القانون الرومانى . . .

ولذلك ، فالخليفة عمر بن الخطاب . . لم يتردد فى التصرف خلافا
لآيات القرآن المحكمة ، عندما يمكن لتطبيقها الحرفى أن يسير فى عكس
روحية الكتاب - وذلك فى موضوع المؤلفة لقلوبهم - . . وبالروحانية
ذاتها ، حظر على المقاتلة ، عندما ساد بلاد الشام ، تطبيق الآية القرآنية
حول تقاسم الفىء بين الغالبيين : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى
فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا
يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه

فانتهروا واتقوا الله إن الله شديد العقاب»^(١) . ودائما بالروحانية ذاتها،
عَلَّقَ عمر حد قطع السارق في زمن المجاعة: ﴿ والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله
عزیز حكيم ﴾^(٢)^(٣)

تلك هي نصوص جارودي، حول دعوى « تاريخية . . . وتاريخانية»
الوحي الإلهي والأحكام والتشريع في القرآن الكريم، وهي الدعوى
التي ترى « وقتية » الأحكام، واستمرار « القدوة » المستخلصة منها، لكن
في أشكال مغايرة بأحكام متجددة، استنادا إلى « التاريخية » التي تنفي
« الإطلاق »، ويدعوى أن هذه الأحكام، بل وجميع آيات القرآن إنما
نزلت « جوابا معيناً » عن مسألة تاريخية معينة، فلهذه الآيات - وخاصة
أحكامها - تاريخية المسائل والوقائع والظروف التاريخية التي نزلت
جوابا عنها واستجابة لها . .

ونحن، إذ نرفض هذه التطبيقات للمنهج التاريخي والتاريخاني،
الذي هو صادق وخاص بـ « النسبي - البشري » - على « المطلق
- الإلهي »، ننبه على عدد من النقاط التي توجز حيثيات اعتراضنا على
هذه التاريخانية ورفضنا لها . .

١ - فالجانب التشريعي في القرآن الكريم، عندما جاء بالأحكام في
الأمور الثوابت . . ووقف في المتغيرات عند الأطر والكليات وفلسفات
التشريع، ومبادئ وقواعد ومقاصد التشريع، قد نأى بنفسه عن
المجالات التي تستدعي التاريخية والتاريخانية، كحل لتناقض « التغير »

(١) الحشر: ٧.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) [الأصوليات المعاصرة] - ص ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤.

مع « الثبات » . . لقد فصل التشريع القرآني في الثوابت ، وفتح باب الفقه المتجدد في المتغيرات ، مع وضع هذا الفقه في الإطار الإسلامي ، عندما يلتزم مبادئ وقواعد ومقاصد التشريع في القرآن الكريم . . فليست هناك حاجة ، أصلاً ، تستدعي التاريخية والتاريخانية إلى الجانب التشريعي في القرآن الكريم . . أما الجانب العقدي ، فلا أظن أن مؤمننا يتوهم خضوعه لهذه التاريخية ، التي تنفي الثبات عن عقائد مثل الألوهية والتوحيد والنبوة والرسالة والغيب والحساب والجزاء . . إلخ . . إلخ . .

٢- ثم إن القاعدة الأصولية التي اعتمدها وأجمع عليها أئمة الإسلام ، والقائلة عن ألفاظ القرآن وآياته وأحكامه : « إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » . . قد جمعت بين « العموم والإطلاق » اللذين تفيدهما معاني الألفاظ مع مراعاة « التاريخية » التي تفيدها ملاسبات أسباب نزول الآيات - التي روى لها سبب نزول - فهي - القاعدة - لا تهدد « التاريخية » بتجاهل دلالات أسباب النزول ، ولا تجعل هذه « التاريخية » إلغاء للعموم والإطلاق بتخصيص الحكم العام بسبب النزول دون سواه . . ومن ثم فهي تنفي ، بهذا الجمع بين « العموم » وبين « التاريخية » - بهذا المعنى الخاص للتاريخية - جعلهما نقيضين وضدين ، ومن ثم يتسق هذا الجمع مع طبيعة النص القرآني ، كشرعية خاتمة ، ومن ثم خالدة ، ومصدر دائم للتشريع في المستجدات والمتغيرات . .

٣- إن التطبيقات النبوية للأحكام التي كان لآياتها أسباب نزول ، شهادة على صدق هذا المنهاج الإسلامي الجامع بين « عموم اللفظ » وبين « دلالات سبب النزول » . « فالسبب » هو مناسبة لنزول الحكم ، وليس علة له حتى يدور الحكم معه وجوداً وعدماً . . والتطبيقات النبوية

للأحكام التي رويت لآياتها أسباب نزول عممت هذه الأحكام في الأمة، ولم تخصصها بالأشخاص الذين نزلت فيهم ولهم هذه الآيات . والأحاديث النبوية، التي روت هذه السنة العملية والتطبيقات النبوية لهذه الأحكام القرآنية كثيرة وشهيرة . . . ولقد أوردنا في كتابنا [سقوط الغلو العلماني] - في معرض الرد على من قال مثل هذا الذي يقول به جارودي - عشرات التطبيقات العامة لأحكام كان لآياتها أسباب نزول^(١) .

وهذه الحقيقة من حقائق التشريع الإسلامي، هي التي جعلت العلماء الذين بلوروا، في تراثنا، « علم أسباب النزول »، هم أنفسهم الذين تحدثوا عن هذه « الأسباب » باعتبارها « مناسبات النزول » و « أزمان النزول »، وليس باعتبارها « علة التشريع للأحكام » . . . وبعبارة الزركشي [٧٤٥-٧٩٤ هـ، ١٣٤٤-١٣٩٢ م] : فإنه « قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال : نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك : أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان سبب نزولها » . . . وبعبارة السيوطي [٨٤٩-٩١١ هـ، ١٤٤٥-١٥٠٥ م] : « . . . والذي يتحرر في سبب النزول : أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه . . . »^(٢) . وبعبارة ابن قيمية [٦٦١-٧٢٨ هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨ م] : فإن القائلين بأسباب النزول « لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان - الذين نزلت فيهم - دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق . . . فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما

(١) [سقوط علم العلماني] ص ٢٣٦-٢٤٦ نسخة القاهرة، سنة ١٩٩٥ م.

(٢) السيوطي [أسباب النزول] ص ٥، طبعة مدية، سنة ١٣٨٢ هـ [الإنفاق في علوم القرآن] ج ١، ص ٣، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٥ م.

غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه. . . (١).

٤- إن حديث جارودي عن وجود «ظروف تاريخية نزلت فيها كل آية» من آيات القرآن. . . وعن «أن كل آية من القرآن هي جواب إلهي عن مسألة ملموسة. . . وهي جواب عيني من الله عن مسألة كانت أمة النبي تطرحها عليه»، هو حديث غريب، وأدعاء لا علاقة له بالعلم بأسباب النزول في القرآن الكريم. . .

فمن قال إن كل آيات القرآن لها أسباب نزول؟! . . . وإن جميع الآيات هي أجوبة عينية عن أسئلة طرحتها الأمة على النبي صلى الله عليه وسلم؟! . . .

إن السيوطي، الذي توسع «فجمع» كل الروايات في أسباب النزول - وجميعها أحاديث أحاد! - قد بلغت الآيات التي روى فيها سبب نزول عنده ٨٨٨ آية، من جملة آيات القرآن البالغة ٦٢٣٦ آية. . . أي أن نسبتها إلى آيات القرآن لا تتعدى ١٤٪.

أما الواحدى النيسابورى [٤٦٨هـ - ١٠٧٥م] - وهو الذي تحرى في رواية أحاديث أسباب النزول - فإن عدد الآيات التي ثبت عنده أن لها أسباب نزول هي ٤٧٢ آية. . . ٧,٥٪ من جملة آيات القرآن الكريم! . . .

فادعاء جارودي عن وجود سبب نزول لكل آية. . . وأن كل آية قد جاءت جواباً معيناً لسؤال مطروح، هو ادعاء غريب على مفكر وفيلسوف مثل جارودي. . . وأغلب الظن أن «علم الرجل هو الضحية للنقل عن غير العلماء! . . .

(١) [الإتقان في علوم القرآن]. ج ١، ص ٣٠.

٥ - وهذا الذي صنعه عمر بن الخطاب - مع سهم المؤلف قلوبهم، وتوزيع أرض الشام ومصر والعراق، وحد السرقة في عام المجاعة - لم يخالف فيه وبه آيات القرآن المحكمة، كما قال جارودي !!

فعمر، «أوقف» تطبيق الحكم عندما فقه الواقع فلم يجد شروط تطبيق الحكم وإعماله متوافرة في هذا الواقع. وظل الحكم خالداً ودائماً، ككل تشريع إلهي، مع تعلق تطبيقه بتوافر شروط التطبيق في الواقع أو تخلفها..

فعمر، أوقف إعمال وتطبيق حكم سهم المؤلف قلوبهم، عندما خلا الواقع من غلة التأليف للقلوب، بعد أن قوى الإسلام وانتصر المسلمون.. لكن هذا الحكم ظل تشريعاً إلهياً خالداً، في مصارف الزكاة، طبقه المسلمون - بعد عصر عمر - في ظروف ضعف الدولة بسبب المنازعات الداخلية، على عهد عبد الملك بن مروان [٢٦ - ٨٦هـ، ٦٤٦ - ٧٠٥م] في العلاقة بالدولة البيزنطية.. وتكرر تطبيقه في معاهدات ومعاملات إسلامية مع شعوب ومدن جاورت الدولة البيزنطية إبان الصراع بينهما..

وهو أوقف إعمال وتطبيق حد السرقة، في عام الرمادة، وإزاء ملاسبات واقعية محددة، وفي جزء بعينه من البلاد - حيث عمت واشتدت المجاعة -.. لكن حكم حد السرقة بقي قائماً، يطبق في البلاد التي لم تصبها المجاعة - حتى في عام الرمادة - وفي سائر البلاد بعد انقشاع ضائقة المجاعة، وعلى مر تاريخ الإسلام..

أما إشارة جارودي إلى اجتهاد عمر بن الخطاب في جعل الأرض المفتوحة - بالعراق والشام ومصر - وقفاً على الأمة، ورفضه توزيع أربعة أحماسها على العجند الفاتحين، كما فعل رسول الله، صلى الله

عليه وسلم، مع أرض «خيبر» . . . وتوهمه - مع الذين نقل عنهم - مخالفة اجتهاد عمر للنص الآية القرآنية ﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾^(١) . . .

فهو وهم، لا علاقة له بفقه النص القرآني، ولا بفقه وقائع التاريخ ! . . .

فعمر لم يخالف النص القرآني، لأن الآية تتحدث عن قسمة الفئء على النحو الذي لا يؤدي إلى أن يصبح المال دولة بين الأغنياء، فيتركز الغنى في جانب والفقر في جانب آخر . . . ولقد قسم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أرض خيبر على النحو الذي حقق مقاصد الشريعة في قسمة الفئء، فلما كان فتح أرض أودية الأنهار الكبرى - النيل . . . ودجلة والفرات . . . ويردى - وأراد نفر من الفاتحين أن توزع عليهم هذه الأرض، كما وزعت أرض خيبر على فاتحيها، رفض عمر ذلك، وكان في رفضه هذا منحاذا للنص القرآني . . .

فأنصار توزيع أربعة أخماس هذه الأرض على الفاتحين، لم تكن حجتهم الآية القرآنية، وإنما كانوا يقيسون أرض العراق والشام ومصر على أرض «خيبر». بينما رأى عمر أن هذه الأرض، التي تمثل معظم مصادر الثروة في الدولة الإسلامية، إذا أعطيت لقلّة من الجند الفاتحين، كان في ذلك جعل المال - معظم المال - دولة بين قلة من الأغنياء، وهو ما تنهى عنه الآية، وتعتبره المحظور في أي تعاملات في قضية الفئء . . . ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ . . . فخصوم عمر كانوا مع

(١) الحشر: ٧

« القياس على سنة نبوية » ، هي من « تصرفات الإمام » في المتغيرات الدنيوية ، أي أنها ليست بلاغا قرآنيا ودينا متبعا . بينما كان عمر مع البلاغ القرآني ، الذي يحذر من أن يصبح المال دولة بين الأغنياء دون الفقراء . .

ولذلك ، قال عمر ، وهو يحاور أنصار توزيع الأرض على الفاتحين : « ما هذا برأي . . . ولست أرى ذلك . . . والله لا يفتح بعدى بلد يكون فيه كبير نيل - [أي كبير نفع] - بل عسى أن يكون كلاً - [عبثاً] - على المسلمين ، فإذا قُسمت أرض العراق بعلوجها . . [فلاحيتها] - وأرض الشام بعلوجها ، فما يُسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟ ! »

لقد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفىء - ﴿ والذين جاءوا من بعدهم . . ﴾^(١) - فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء . . ولو قسمته بينكم إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم . . فكيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتى بغير قسم ؟ ! لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر ! »^(٢)

فعمر كان مع النص القرآني ، الذي يحظر - في كل المعاملات المالية - أن يصبح المال دولة بين الأغنياء . . ومع النص القرآني الذي يجعل الأمة ، بأجيالها المتعاقبة ، مستخلفة في مال الله وأرض الله ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾^(٣) والأرض وضعها

(١) الحشر : ١٠ .

(٢) راجع في وقائع هذا النزاع : أبو يوسف : [كتاب الخراج] ، ص ٢٣ - ٢٧ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٩٢ هـ . وأبو عبيد القاسم بن سلام : [كتاب الأموال] ، ص ١٣٤ - ١٣٨ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(٣) الحديد : ٧ .

للأنام»^(١) . . ولم يكن ، كما قال جارودي ، مخالفاً لمحكم آيات القرآن ! . .



فالشريعة الإسلامية - أحكاماً ومبادئ وقواعد ومقاصد - هي المصدر لكل التقنيات الفقهية والتطبيقات الحقوقية ، كفلت ذلك على مر تاريخها . . وهي جديرة به اليوم وغداً ، طالما هب الله لها العقول المجددة والمجتهدة ، التي تفقه الأحكام ، وتفقه الواقع ، وتعقد القران بينهما . . وإذا كان « للتاريخية . . والتاريخانية » مكان - وهو قائم - فإن مكانها هو في فقه الواقع التاريخي المتجدد ، وليس في تجاوز ثوابت التنزيل . . فمتغيرات الواقع التاريخي قد تقتضي « إيقاف أعمال الحكم » ، عندما لا تتوافر شروط إعماله ، لكنها لا « تعدم الحكم » ولا « تتجاوزه » ، وإنما يظل الحكم الشرعي قائماً ، يعود إلى العمل والإعمال عندما تتوافر له شروط التطبيق . . فالتاريخية واردة في « فقه الواقع » ، وليست واردة في « ثوابت أحكام الشريعة » ، ناهيك عن القواعد والمبادئ والمقاصد ، التي هي المساحة الأعظم في شريعة الإسلام .

تلك هي حقائق الموقف الإسلامي من السنة النبوية . . ومن علاقة الشريعة الإلهية بالفقه والقانون . .

ومن تاريخية وتاريخانية الأحكام . . وهي حقائق أخطأ في فهمها جارودي ، ولم يخطئ فيها أو يختلف عليها أحد من الإسلاميين ! .

(٤) الرحمن : ١٠ .

الحوار بدلاً من الدمار

وبعد أن اعتبر جارودي :

« أن ماعدا العلمانية، هي سرطانات أصولية جمودية، ومذاهب متعصبة منغلقة على نفسها، وقرحة أكلة تتهدد الحضارة بكاملها .

« وأن » احترام السنة النبوية والتزامها « . . و » الخلط بين الشريعة القرآنية « - التي رآها محض أخلاق - وبين « الفقه والقانون » - الذي رآه مغايراً للشريعة الأخلاقية - . . وتجاهل « تاريخية وتاريخانية الأحكام القرآنية » - التي رأى أنها، أي التاريخية، لم تبق من هذه الأحكام سوى « القدوة » . .

بعد أن رأى في هذه القضايا « الأخطاء الجامعة » التي اجتمعت عليها الأصوليات الإسلامية - الجزائرية . . والإيرانية . . والسعودية . . والإخوان المسلمون - . . انتهى إلى أن الخيار المطروح أمامنا الآن هو الاختيار بين :

أ- التدمير المتبادل، من كل ألوان الأصوليات، الغربية منها والإسلامية . .

ب- أو الحوار . . .

وإذا كانت هذه الدراسة ، قد مثلت حوارا مع جارودى ، حول كل ما أثاره فى كتابه عن [الأصوليات المعاصرة] . .

فإن لنا ملاحظات نحاوره فيها حول تصوره للحوار ، وحول المقاصد التى يتصورها لهذا الحوار . .

فالرجل لا يتصور حوارا ، إلا إذا قرر المتحاورون « إعادة النظر فى معتقداتهم » . . وهو بذلك يتحدث عن « حوار مستحيل » وإلا فمنذا الذى يطمع فى أن يعيد أهل عقيدة التوحيد النظر فى التوحيد ؟ وكذلك الحال مع أهل عقيدة التثليث وأيضا اليهودية والبوذية إلى آخر العقائد التى كونت وتكون أما تتعبد بهذه المعتقدات ؟

إن تعليق الحوار على إعادة فرقائه النظر فى معتقداتهم ، هو وضع للشروط المستحيلة لتحقيق أمام هذا الحوار

وهذا الشرط الغريب ، الذى وضعه جارودى ، وثيق الصلة بتصوراته للمقاصد المرجوة من وراء هذا الحوار فصورة العالم الذى « يحلم » به جارودى ، هو عالم الدين الواحد ، والأمة الواحدة ، والعقيدة الواحدة وهى صورة لحلم مستحيل التحقيق ، لا بسبب إغراقه فى « الطوباوية » فحسب ، وإنما لأنه التصور النقيض لسنن الله ، سبحانه وتعالى ، فى الاجتماع الدينى والفكرى والبشرى فسنن الله ، فى هذه الاجتماعيات ، هى « التعددية » و « التمايز » و « الاختصاص » ، وليست الواحدة والأحادية والاندماج والذوبان فالواحدة والأحادية للذات الإلهية وحدها ، وماعدا الذات الإلهية ، فى كل العوالم - جمادا ، وحيوانا ، وإنسانا ، وفكرا - قائمة على التعددية ، والازدواج ، والتدافع ، والارتفاق

لكن جارودى لا يتصور ، أو لا يريد ، حوارا بين فرقاء ، وديانات ،

ومذاهب . . وإنما يريد حوارا بين الذين أعادوا النظر في عقائدهم .
وأصبحوا أبناء دين واحد، حتى ليطلب من المتحاورين أن يفهم كل
منهم الآخر، ليس باعتباره «آخر»، وإنما كجزء من «الذات»!! . ولم
يقُل لنا: ما الداعي للحوار، إذا لم يكن هناك «آخر» يدور معه
الحوار؟! . وهل يسمى الحديث إلى النفس، وإلى «جزء من الذات»
حوارا، بالمستوى الذي يكون فيه هو البديل عن «الدمار»؟! .

يبدو أن «حلم» الرجل هو أن يصب العالم والبشرية - بدياناتها
ومذاهبها، وفلسفاتها - في تصوره عن «الإبراهيمية»، التي أقام لها في
«غرناطة»، ناديا!! . . فهو يريد حوارا ينتصر به على «الخصوصيات»،
وليس لتعايش الخصوصيات . . حوارا يحل به «التوافق» محل
اعتقاد «التفوق» . . مع أن عقيدة «التفوق» إذا ضببطت حرارتها
عند درجة «التدافع»، ولم تنطلق غرائزها إلى ساحات «الصراع»، هي
حافز التقدم، ودافع الاستباق بين الأمم والشعوب والحضارات
والديانات على طريق الخير والصلاح والإصلاح . .

تلك هي «شروط» الحوار عند جارودي . . وهذه هي تصوراتها
لمقاصد وغايات وثمرات هذا الحوار . . وعن هذا التصور كتب يقول:
«في عصرنا . . لم يعد أمامنا خيار إلا بين: «تدمير متبادل مضمون»،
وبين الحوار . . . لكن، لن يكون هناك حوارا حقيقيا ما لم يقتنع كل منا
بأن عليه أن يتعلم شيئا من الآخر، وبالتالي ما لم يكن مستعدا لإعادة
النظر في معتقداته الخاصة به . . . في هذا المستوى لا يكون الحوار ندوة
لمتخصصين في تاريخ الأديان المقارن، ولا حتى لقاء بين لاهوتيين من
مذاهب مختلفة . إنه اجتماع أصحاب دين يتقبلون المخاطرة القائلة إن
عقيدة الآخرين يمكنها إغناء عقيدتهم الخاصة، وتجعلهم يكشفون في

ذواتهم أبعادا تكون مغيبة أحيانا . وهذا يفترض السعى إلى فهم الآخر ، ليس كموضوع خارجي ، بل داخل ذاته . . إن انتصار المستقبل على الماضي ، انتصار الواحد والكل على الخصوصيات القديمة ، انتصار الحوار على الأصولية ، والتوافق على التفوق ، سيكون انتصارا للروح . . .^(١)

فالمطلوب من هذا الحوار - كما تصوره جارودي - انتصار « الواحد والكل » على « الخصوصيات القديمة » ، وبذلك تنهزم الأصوليات السرطانية . . .

ونحن نذكر بأن جارودي ، عندما أراد إجمال وتكثيف تعريفه « للأصولية الجمودية المزدولة » ، قال : « إنها ، بكلمة : نقيض العلمانية ! . . فهل الحوار الذي يريده ، لهزيمة الأصوليات ، هو الحوار الذي ينتصر فيه « الواحد والكل العلماني » على « الخصوصيات الأصولية » ؟ ! . .

إننا لا نريد الاسترسال في الاستنتاجات ، حتى لا نحمل فكر الرجل ما لا يكون من مقاصده ، ونفضل ، بدلا من ذلك تقديم ملاحظاتنا على هذا التصور الذي قدمه جارودي للحوار المنشود ، وعلى المقاصد التي يتغياها من وراء هذا الحوار . . وهي ملاحظات تطمح للإجابة على سؤال من شقين :

- هل تصور المستقبل « كلا واحدا متوافقا » يحل محل « الخصوصيات » ، هو تصور - من حيث « المبدأ » - صحيح وحق ، إسلاميا ؟ !

(١) [الأصوليات المعاصرة . ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

- وهل السعى إلى تحقيق هذا التصور - على فرض إمكانه - مفيد حضارياً؟! .

* إن القاعدة، والأصل، والسنة. والقانون - في التصور الإسلامي - هي «التعددية». والاختلاف. . . والتنوع» في سائر ميادين الخلق الإلهي، فماعدات الذات الإلهية، قائم على الازدواج والتزواج والتعدد والاختلاف. . . تلك هي سنة الله في الخلق، التي لا تبدل لها ولا تحويل. . .

تعددية في الشعوب والقبائل، ليكون هناك تعارفاً وتداخلاً بين الأمم والشعوب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١).

وتعددية في القوميات - التي تحدد اللغات ودوائر انتمائها - وفي الأجناس، لتتمايز وتتدافع وتتعارف القوميات والأجناس، كضرباء تميزهم الخصوصيات، وليس «ككل واحد»: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السُّبُحَاتِ وَالْوُجُوهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢). . . فالتعددية هنا، والخصوصيات التي تقوم عليها هذه التعددية، هي آية من آيات الله، سبحانه وتعالى في تعدد وتمايز اللغات والألوان. . .

وتعددية في الديانات: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»^(٣). . . فالتعددية هي الأصل والقاعدة والسنة والقانون. . . حتى لقد قال المفسرون للقرآن، وهم يفسرون هذه الآية، إن المعنى: «وللاختلاف

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) الروم: ٢٢.

(٣) هود: ١١٨، ١١٩.

خلقهم»^(١) . . أى أن علة الخلق والاجتماع هي الاختلاف ، للابتلاء والاستباق على طريق الخير والحق والصالح والإصلاح . .

وفي الشرائع الإلهية ، وكذلك فى المناهج - أى الحضارات - تعددية كذلك : ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٢) . .

فالتعددية ، المؤسسة على التمايز والخصوصية ، هي القاعدة وهي الحق والصواب ، فى الرؤية الإسلامية . .

وحتى التصور الإسلامى لظهور الإسلام على الدين كله : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكُفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾^(٣) . . فإنه ظهور «الحلول» التى يقدمها الإسلام ، وتبنيها حتى من قبل الذين لا يعتنقون عقائده ولا يتدينون به . ذلك أن السنة والقانون هما بقاء الناس مختلفين ومتعديين فى الديانات والشرائع : ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) . ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٥) . .

فالحلم بانفراد دين واحد بالبشرية ، واجتماعها عليه ، نقيض لسنة الله فى الاجتماع الدينى . . وكذلك الحال فى تعددية الإنسانية إلى : ذكر وأنثى . . وأمم وشعوب وقبائل . . وقوميات وأجناس . . وشرائع ومناهج وحضارات . .

(١) القرطبي : [الجامع لأحكام القرآن] . ج ٩ ، ص ١١٤ ، ١١٥ طبعة دار الكتب المصرية .

(٢) المائدة : ٤٨ . (٣) الفتح : ٢٨ .

(٤) يوسف : ١٠٣ . (٥) غافر : ٥٩ .

« وإذا كان الحق والصواب - إسلاميا - هو في التنوع، ومع التعددية، المؤسسة على الخصوصيات... فإن المنفعة والمصلحة، أيضا، هي في التعددية، وليس في «الواحدة»... والاندماج... »

وإذا كان «الصراع» بين الفرقاء المتعديدين، هو السبيل إلى أن يُعنى طرف الطرف الآخر، فيفضي ذلك الصراع إلى «الواحدة» التي تنفي التعددية... وهو الوضع المدمر والضرار للاجتماع الإنساني... فإن استبدال «الواحدة» بالتعددية، وإحلال «الوحدة» محل «الخصوصيات»، هو الطريق إلى ذبول حوافز التدافع والاستباق بين الأمم والشعوب والحضارات... فسيادة الحضارة الواحدة، وعموم النسق الاعتقادي الواحد، وهيمنة الفكر المتحد، كلها عوامل تزكي الكسل العقلي، وتنمي مساحات المحاكاة والتقليد، ومن ثم الجمود، في ميادين الاجتماع الإنساني... »

وإذا وفقت علاقات الفرقاء المتعديدين عند درجة «التدافع الفكري والحضاري»، الذي هو «حرك - وسط» بين «سكون الوحدة» و«سعي الصراع»، كانت التعددية حافزا للتدافع الذي يسوق فرقاه إلى الاستباق على طرق الخير والصلاح والإصلاح دائما وأبدا، وفي كل الميادين... وتلك هي الرؤية الإسلامية لسنة التدافع بين الفرقاء المتعديدين: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْذَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(١). ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٢). ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَكِيٌ حَمِيمٌ﴾^(٣).

(٢) البقرة: ٢٥١.

(١) الحج: ٤٠.

(٣) فصلت: ٣٤.

تلك هي وسيطة الإسلام في «التعددية»، المؤسسة على
 «الخصوصيات» . . وسط بين «موت الوحدة» وبين «دمار الصراع» . .
 فالبديل «للمدمار» ليس «الوحدة التي تتجاوز الخصوصية»، كما أراد
 جارودي، وإنما التعددية، التي لا تتجاوز «التدافع» و «التعايش» إلى
 «الصراع» . . و «الدمار» . .



وإذا كانت الغاية من حوارنا هذا مع فيلسوفنا جارودي، هي المراجعة
 للأفكار . . وإذا كنا لا يراودنا أدنى شك في إخلاص الرجل لقضايا الأمة
 الإسلامية، التي يدافع عن العديد منها بنبل وبسالة، ومنها نقده لهيمنة
 الغرب والشمال على حضارات الجنوب - وفيها المسلمون
 وحضارتهم - . . فإننا نلج على أن الاعتقاد بالوحدة، في المعتقد
 والحضارة، في ظروف التوازنات الراهنة لموازين القوى - وهي شديدة
 الاختلال بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى - سيؤدي إلى
 المزيد من تكريس هيمنة «المركز الغربي» على «الأطراف» . . وإلى
 مزيد من تقليد «الأطراف» «للمركز»، بدلا من الاجتهاد والإبداع،
 اللذين لا سبيل لهما ولا طريق إليهما إذا تخلف الإيمان بتميز النموذج
 الحضاري، الذي يستدعي اجتهادا متميزا. كما أن الاعتقاد «بالتفوق»
 لا يتنافى مع «التوافق» و «التعايش»، طالما لا ينكر طرف على الأطراف
 الآخرين تميزهم وخصوصيتهم، بل واعتقادهم «بالتفوق» نموذجهم هم
 أيضا على الآخرين . . فالخطر هو في عقائد التفوق في الخصوصية
 للصيقة التي لا يمكن أن يكتسبها الآخرون، مثل التفوق العرقي
 والجنسي وفي اللون مثلا. أما الاعتقاد في تفوق المعتقد أو الثقافة أو
 القيم، فهو اعتقاد يعرض أصحابه مآلديهم من خير ليشاركهم فيه

الآخرون . فإذا انتفى القهر والإكراه فى علاقات التبادل الفكرى والتفاعل الحضارى ، أصبحت التعددية مصدرا للغنى والثراء ، ووقف الاعتقاد بالتفوق عند حدود الحافز على التقدم ، دون أن يتعدى حدود « الكبرياء المشروع » إلى نطاق « التكبر » على الآخرين ، فضلا عن القهر والإكراه والعدوان .

إن فارقا كبيرا ، نوعيا وكيفيا ، بين أن نعتقد ، نحن المسلمين أننا نكون « خير أمة أخرجت للناس » ^(١) ، طالما تأسس هذا الاعتقاد على تحقيقنا شروط هذه الخيرية : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ^(٢) ، لأن باب الخيرية ، عندئذ ، سيظل مفتوحا لكل إنسان تتوافر فيه شروطها ، أو لديه الرغبة والعزم على امتلاك هذه الشروط . . . لكن الخطأ والخطر والجمودية والانغلاق والعنصرية والتعصب المقيت تأتى إذا كان الاعتقاد بالتفوق والخيرية مؤسسا على العرق أو اللون أو الجنس أو أى صفة من الصفات اللصيقة التى لا يمكن للآخرين امتلاكها ولا تحصيلها ، كأن يكون المولودون من أمهات يهوديات ، مثلا ، هم وحدهم شعب الله المختار وأبناء الله وأحباؤه ، حتى ولو كانوا ثمرة للسفاح والخنا ! ، وحتى لو كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه » ^(٣) مع أنهم « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » ^(٤) . . .

إن اعتقاد المسلمين خيرية أمتهم هو اعتقاد مشروط بتحقيقهم شروط الخيرية ، وهى شروط لا يعتقدون احتكارهم لها ، بل هم أول الداعين

(٢) آل عمران : ١١٠ .

(٤) المائدة : ٧٩ .

(١) آل عمران : ١١٠ .

(٣) المائدة : ١٨ .

إلى إشاعتها وتعميمها بين الناس ، بل هم مأمورون بتعميم العدل حتى على الأعداء ومن يكرهون ﴿يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) - ﴿ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(٢) . . بينما كانت عقيدة « التفوق - العنصرى » دافعا لليهود كي يحتكروا كل تطبيقات القيم والأخلاق داخل عنصرهم وحدهم ، مستحلين فعل المحرمات مع الغير ، ﴿ ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ﴾^(٣) . .

فلا اعتقاد بالتفوق والخيرية والأفضلية ، إذا تأسس على صفات خيرة واعتقادات أكثر صدقا وإنسانية ، وغير محتكرة لجنس أو عرق أو لون ، فإنه يكون حافزا للتقدم والاستباق على طريق الخيرية والصالح والإصلاح ، وفى ذلك أسباب ودوافع وحوافز للحيرية والغنى والثراء لرصيد الإنسانية من أسباب الخير ومقومات الصلاح وعوامل الإصلاح . أما الدعوة إلى التركيز على « الأشياء والنظائر » - فى مقومات العقائد والثقافات والحضارات - دون « الفروق » - بين هذه العفائد والثقافات والحضارات - سعيها إلى « الوحدة » التى تحل محل « التعددية » ، المؤسسة على الخصوصيات ، فإنه - فضلا عن خطئها - مستحيل ، لمبادئه سنن وقوانين الله فى الاجتماع . . وثمرته الممكنة التحقير . وخاصة فى ظل الاحتلال موازين القوى بين حضارات عالمنا الراهن .

(٢) السائدة : ٢ .

(١) السائدة : ٨ .

(٣) آل عمران : ٧٥ .

ثمرة مرة، لأنها ستزيد من هيمنة الأقوياء على المستضعفين، وستتصاعد باجتياح الغرب لمقومات وخصوصيات أمم وشعوب حضارات الجنوب . .

ولقد شهد تاريخ أمتنا، إبان الاجتياح الصليبي [٤٨٩ - ٦٩٠ هـ، ١٠٩٦ - ١٢٩١ م] لوطننا دعوة تشبهها هذه الدعوة التي يدعو إليها جارودي، وذلك عندما دعا فيلسوف الصوفية محيي الدين بن عربي [٥٦٠ - ٦٣٨ هـ، ١١٦٥ - ١٢٤٠ م] إلى تجميع الحدود، وإزالة الفروق، وفتح القلوب لكل المعتقدات، بل وإلى الدين الواحد المؤسس على الاعتقاد الواحد، الجامع لمختلف المعتقدات. وصاغ - ابن عربي - تلك الدعوة شعرا قال فيه :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده
وقال أيضا :

قد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان!
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن!
أدين بدين الحب أتى توجهت ركايته، فالحب ديني وإيماني!

ومع أننا لا نتهم ابن عربي بالتساهل مع الاجتياح الصليبي لوطن الأمة، لأنه قد طلب من السلاجقة الجهاد ضد الصليبيين . . ولا ندعو إلى الوقوف، مع كتابات ابن عربي، عند ظواهر دلالات الألفاظ، فمقاصد الرجل في أغلب الأحيان تتجاوز المتعارف عليه من معاني المصطلحات والكلمات . . لكننا نقول [إن جماهير الأمة لو أخذت بالمفهوم المتعارف عليه من مذهب ابن عربي هذا لضعفت مناعتها،

وانفتحت في حصون مقاومتها العقدية والفكرية والحضارية الثغرات والثغرات... ولذلك كان ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م] - وليس ابن عربي - هو «رجل المرحلة»، الذي حمل سيفه مجاهدا بالسنان، وحمل قلعه ليرفع شعارات البحث عن «الفروق» بيننا وبين قوى وجحافل الاجتياح الصليبي والتتري، حتى لقد جعل من ذلك عنوانا لأحد كتبه فسمّاه: [اقتضاء الصراط المستقيم: مخالفة أهل الجحيم]!!

فالتعددية، المؤسسة على الخصوصيات، هي الأصل والقاعدة والقانون... وفي حقب الاستضعاف، وفي مواجهة جحافل الاجتياح، يجب الاهتمام «بالفروق» أكثر من «الأشياء والنظائر» في العلاقة بين القاهرين والمقهورين المستضعفين...

أسافتح العقول والقلوب والحمى الفكرى لمذاهب الغزاة وخصوصيات الآخرين، بدعوى «وحدة العقائد»، وانتفاء تفوقنا العقدي، فإنه المقدمة للهزيمة النفسية، المكرسة للهزائم الأخرى... فالاعتقاد في التفوق العقدي - فضلا عن أنه هو الحق الذي نؤمن به - هو أفعال حوافز الأمة إلى الجهاد والاستشهاد!



وفي عصرنا الحديث، وأمام إعصار الاجتياح الغربي لعالم الإسلام - احتلالا للعقل، والأرض، ونهباً للثروة - نيه جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ، ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] إلى هذه الحقيقة من حقائق التدافع الحضارى، وأشار إلى دور عقيدة التفوق العقدي في السعى إلى التقدم، وفي استخلاص الأرض والهوية إذا عدا عليهما العادون... فكتب يقول:

«لقد أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد . . كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها ، وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرفق إلى ذرى السعادة .

العقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان مَلَك أرضى ، وهو أشرف المخلوقات .

والثانية : يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل .

والثالثة : جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للخروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى . . »

ثم يضيف الأفغانى ، متحدثا عن دور « يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل » ، فيقول :

« ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم ، وجميع من يخالفها على الباطل ، أن ينهض أحادها لمكاثرة الأمم فى مفاخرها ، ومساماتها فى مجدها ، ومسابقتها فى شرائف الأمور وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على الرغبة فى فوت جميع الأمم والتقدم عليها فى المزايا الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ، ومعاشية كانت أو معادية ، وتأبى نفس كل واحد عن إعطاء الدنية والرضا بالضميم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا يسره أن يرى شيئا من العزة أو مقاما من الشرف لقوم من الأقوام حثيطلب لأمته أفضله وأعلاه . ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفا إنسانيا .

فإن جارت صروف الدهر على قوم فأضرعتهم - [أذلتهم] - أو

تملت مجدهم، أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل، لم تستقر له راحة،
ولم تفتأ - [تفتأ] - له حمية، ولم يسكن له جيشان، فهو يمضي حياته
في علاج ما ألم يقومه حتى يأسوه أو يموت في أساه!!

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى
الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع،
وإنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ومقاوم الشرف من غالب
قاسر ومستبد قاهر عادل...!!^(١).

ولذلك، رأى الأفغاني في دعاة التقليد للتمدن الغربي، بدعوى
وحدة الحضارة والمدنية، طلائع للاجتياح الغربي، يفتحون في جدار
مقاومتنا الوطنية والقومية والحضارية الثغرات للاجتياح الغربي والغزوة
الغربية، ثم يثبتون في بلادنا أقدام هؤلاء الغزاة..

فالتمدن، برأى الأفغاني، متعدد، وليس تمدنا واحدا.. وتمدن
الغربي، هو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة
وسير الاجتماع الإنساني.. والمقلدون ينفون ثروتهم إلى غير بلادهم،
ويميتون أرباب الصنائع من قومهم، وهذا جدع لأنف الأمة، يشوه
وجهها، ويحط بشأنها!.. فلقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة
المتحللين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها..
وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل،
 ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم...!!^(٢).

تلك هي حقائق التدافع والمواجهات في تاريخنا الحضاري.. بل

(١) [الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني] ص ١٤١ - ١٤٣. دراسة وتحقيق:

د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٨ م.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٥ - ١٩٧.

إنها هي حقائق التدافع والمواجهات عبر تاريخ الإنسان . . . وإلا ، فلماذا كانت بسالة واستشهاد الذين أدركوا الحق فأمّنوا بـموسى ، متحدثين بذلك جيروت فرعون . . . لقد آمنوا بامتلاكهم « الحقيقة المطلقة » دون فرعون ، فكان المشهد الذى تحدث عنه القرآن الكريم : ﴿ قال فرعون أمنتُم به قبل أن أذن لكم إن هذا لكم مكرتموه فى المدينة لتُخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون ﴾ لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين ﴾ قالوا إنا إلى ربنا منقلبون ﴾ وما تنقم منا إلا أن آمنّا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين ﴾ ^(١) - ﴿ قال أمنتُم له قبل أن أذن لكم إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلا قطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم فى جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى ﴾ قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما نقضى هذه الحياة الدنيا ﴾ إنا آمنّا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى ﴾ ^(٢) .

والاعتقاد بالتفوق ، والإيمان « بالحقيقة المطلقة » دون الآخرين - مع نسبية ما ندركه منها - هو الذى دفع « أصحاب الأخدود » إلى ملحة الاستشهاد فى سبيل الاعتقاد : ﴿ قُتل أصحابُ الأخدود ﴾ النار ذات الوقود ﴾ إذ هم عليها قعود ﴾ وهم على يفعلون بالمؤمنين شهود ﴾ وما نَقَمُوا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد ﴾ الذى له ملك السموات والأرض والله على كل شئ شهيد ﴾ ^(٣) .

وهو الذى صنع ملاحم الصمود ونماذج الاستشهاد ، التى تحدث عنها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عندما قال : « والله لقد كان من

(٢) طه : ٧١ - ٧٣ .

(١) الأعراف : ١٢٣ - ١٢٦ .

(٣) البروج : ٤ - ٩ .

قبلكم يؤخذ، فيُحفر له في الأرض، فيُجاء بالمنشار على رأسه فيُجعل
بنصفين، فما يصده ذلك عن دينه. ويُمشط بأمشط الحديد ما دون عظمه
من لحم وعصب، لا يصرفه عن دينه شيء»^(١).

وهو - الاعتقاد بتفوق العقيدة، والإيمان « بالحقيقة المطلقة » - هو
الذي كتب تاريخ المسيحية والإسلام بدماء الشهداء! . . وبدون هذا
الاعتقاد تمسخ « إلا أدريّة » تمايز العقائد، وتسلبها حوافز البطولة
والصمود في مواجهة التحديات! . . فالخطر ليس في اعتقاد امتلاك
« الحقيقة المطلقة »، والإيمان بها والانحياز إليها، وإنما الخطر هو في
الاعتقاد « بإطلاق » إدراكنا للمطلق، أو إنكارنا على الآخرين مثل هذا
الاعتقاد.



لذلك، فإننا - من موقع الود لفيلسوفنا رجاء جارودي - ندعوه إلى
تأملات فيما رأيناه ملاحظات على كتابه [الأصوليات المعاصرة] . .
وعلى الأخص:

« انحيازه إلى « العلمانية » - التي هي وضعية غريبة - . .

« وانحيازه إلى ماركسية ماركس - التي هي مادية غريبة - . .

« وانحيازه ضد « الظاهرة الإسلامية » - التي رآها « سرطانات
أصولية، وقرحة روحية آكلة، تهدد الحضارة بكاملها، ومذاهب
متعصبة متعلقة على نفسها . . لأنها نقبض العلمانية » - . .

« وانحيازه إلى « المفهوم الدنيوي الخالص للفقهاء والقانون »، ذلك

(٤) رواه البخاري وأبو داود والامام أحمد.

الذى جعله يجرّد الشريعة الإلهية من الفقه والقانون بدعوى أنها شريعة أخلاقية . .

«وانحيازَه إلى القول « بتاريخية وتاريخانية » الأحكام القرآنية ، على النحو الذى يتجاهل الطبيعة المميزة للشريعة الإسلامية ، باعتبارها الشريعة العالمية والخاتمة لسرائع السماء ورسالاتها إلى الإنسان . .

«وانحيازَه لتصورات فى علاقات الثقافات والحضارات . .
وتصورات فى الحوار بينها ، لئن تخدم - بصرف النظر عن نواياه التى لا تشك فى حسننها وصدقها - سوى قوى الهيمنة التى تحتاج ، انطلاقاً من الغرب والشمال ، أمم وثقافات وحضارات الجنوب ، وفى المقدمة منها عالم الإسلام وأُمَّته وثقافته وحضارته . .

من موقع الود ، وبكل المحبة ، نحاور فيلسوفنا الكبير رجاء جارودى
القاهرة فى ٥ من شعبان سنة ١٤١٦ هـ

٢٧ من ديسمبر سنة ١٩٩٥ م .

المصادر

❦ القرآن الكريم .

❦ كتب السنة النبوية :

- ١- صحيح البخارى . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- ٢- صحيح مسلم . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٥٥ م .
- ٣- سنن الترمذى . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٧ م .
- ٤- سنن النسائى . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٦٤ م .
- ٥- سنن أبى داود . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٥٢ م .
- ٦- سنن ابن ماجه . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٢ م .
- ٧- سنن الدارمى . طبعة القاهرة . سنة ١٩٦٦ م .
- ٨- الموطأ - للإمام مالك - طبعة دار الشعب . القاهرة .
- ٩- مسند الإمام أحمد . طبعة القاهرة . سنة ١٣١٣ هـ .

❦ معاجم القرآن والسنة :

- ١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع : محمد فؤاد عبد الباقي . طبعة دار الشعب . القاهرة .

٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم . وضع : مجمع اللغة العربية . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

٣- المفردات فى غريب القرآن . للراغب الأصفهاني . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩١ م .

٤- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف . وضع : وينسك (أ . ي) وآخرين . طبعة ليدن ، سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .

* المراجع الأخرى :

ابن أبى الحديد : [شرح نهج البلاغة] ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٥٩ م .

ابن خلدون : [المقدمة] . طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٢ هـ .

ابن رشد : [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] . تحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٨٣ م .

ابن سعد : [الطبقات الكبرى] . طبعة دار التحرير . القاهرة .

ابن منظور : [لسان العرب] . طبعة دار المعارف . القاهرة .

ابن النجار : [شرح الكوكب المنير] . تحقيق : د . محمد الزحيلي ، د . نزيه حماد . طبعة السعودية سنة ١٩٨٧ م .

أبو البقاء الكوفي : [الكليات]. تحقيق : د. عدنان درويش ،
محمد المصري . طبعة دمشق ، سنة ١٩٨٢ م .

أيو عبید القاسم بن سلام
: [كتاب الأموال]. تحقيق : د. محمد عمارة .
طبعة القاهرة ، سنة ١٩٨٩ م .

أبو يوسف : [كتاب الخراج] . طبعة القاهرة ،
سنة ١٣٩٢ هـ .

الأفغانى : [الأعمال الكاملة] . دراسة
وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة ،
سنة ١٩٦٨ م .

الباقلانى : [التمهيد] . تحقيق : محمود محمد الخضرى ،
د. محمد عبد الهادى أبوريدة . طبعة القاهرة ،
سنة ١٩٤٧ م .

البلخى ، وعبد الجبار ، والحاكم الجشمى
: [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] .
تحقيق : فؤاد سيد . طبعة تونس ، سنة ١٩٧٢ م .

التهانوى : [كشاف اصطلاحات الفنون] . طبعة
الهند ، سنة ١٨٩٢ م .

جارودى ، رجاء : [الأصوليات المعاصرة : أسبابها
ومظاهرها] . ترجمة : د. خليل أحمد
خليل . طبعة باريس ، سنة ١٩٩٢ م .

حسن البنا : [مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا] ،
طبعة دار الشهاب ، القاهرة .

[دائرة المعارف البريطانية]

الدهلوى ، ولى الله : [حجة الله البالغة] . طبعة القاهرة
سنة ١٣٥٢ هـ .

الزركشى : [البحر المحيط] . تحقيق : د . عبد الستار
أبو غدة . طبعة الكويت .

سانتيلانا : [القانون والمجتمع] - منشور فى كتاب
[تراث الإسلام] . ترجمة : جرجيس فتح
الله . طبعة بيروت ، سنة ١٩٧٢ م .

السيوطى : [أسباب النزول] . طبعة القاهرة ، سنة
١٣٨٢ هـ .

الشافعى : [الرسالة] . تحقيق وشرح : أحمد محمد
شاكر . طبعة - مصورة - المكتبة العلمية .
بيروت .

: [الإتقان فى علوم القرآن] . طبعة القاهرة ،
سنة ١٩٣٥ م .

الطبرى : [تاريخ الرسل والملوك] . تحقيق : محمد أبو
الفضل إبراهيم . طبعة دار المعارف . القاهرة .

عبد النجلى عيسى : [اجتهاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم] .
طبعة الكويت ، سنة ١٩٦٩ م .

عبد الوهاب خلاف : [علم أصول الفقه] . طبعة الكويت : سنة ١٩٧٢ م .

على بن أبى طالب : [نهج البلاغة] . طبعة دار الشعب ، القاهرة .
الغزالي ، أبو حامد : [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٠٧ م .

القراڤى : [الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام] . تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة . طبعة حلب . سنة ١٩٦٧ م .

القرطبى : [الجامع لأحكام القرآن] . طبعة دار الكتب المصرية .

مجمع اللغة العربية : [المعجم الكبير] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٠ م .

: [المعجم الفلسفى] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٩ م .

محمد عبده . الأستاذ الإمام

: [الأعمال الكاملة] . دراسة وتحقيق : د . محمد

عمارة . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٣ م .

محمد عمارة (دكتور) : [عمر بن عبد العزيز] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٨٨ م .

: [سقوط الغلو العلمانى] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٥ م .

المقريزى : [الخطط] . طبعة دار التحرير . القاهرة .
 نيكسون : [القرصة السانحة] . ترجمة : أحمد صدقي
 مراد . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٢ م .

* دوريات :

- [الحياة] - اللندنية - . .
- [الوسط] - اللندنية - . .
- [الشعب] - المصرية - . .

الفهرس

صفحة

الموضوع

٥	تمهيد عن المصطلح بين الغرب والإسلام
١٩	خلط الأوراق بين الأصوليين . . والإسلاميين
٢٠	التعريفات الغربية للأصولية
٢٤	الأصوليات الغربية
٣٠	الأصوليات الإسلامية
٤٤	أخطاء الأصولية؟ أم أخطاء جارودي؟!
٧١	الحوار بدلا من الدمار
٨٨	المصادر
٩٤	الفهرس

رقم الإيداع : ٢٨٠٥ / ٩٨

I.S.B.N. : 977 - 09 - 0440 - 6

مطابع الشروق

القاهرة: ٨ شارع صيوحه المنصري - ت/ ٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

الأصولية بين الغرب والإسلام

روحية جارودي : واحد من أعمدة الثقافة الغربية المعاصرة ..
ويوم إسلامه ، خرج المؤمنون بنصر الله .. بينما قال المستشرق
الفرنسي « جاك بيرك » : هذا يوم أسود ! ..
لكن كتابات جارودي تثير جدلا كبيرا في الأوساط الإسلامية ..
وخاصة مفاهيمه عن السنة النبوية .. وتاريخية الأحكام القرآنية ..
والشريعة الإسلامية .. والفقه الاسلامي .. والأصولية .. والعلمانية ..
الخ .. الخ ..

وإذا كان بعض الذين هلّلوا للإسلام جارودي ، قد سارعوا لإخراجه
من الملة ! .. فإن هذا الكتاب يقيم حوارا علميا مع هذا المفكر الكبير ..
وخاصة حول القضايا الشائكة ، التي يشاركه فيها أولئك الذين يرون
الإسلام يعيون العلمانيين !